









BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

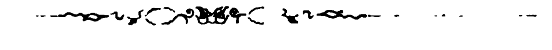
Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 3.

DR. M. HORTEN: DAS BUCH DER RINGSTEINE FARABIS 950 † MIT DEM KOMMENTARE DES EMIR ISMA'IL EL-ḤOSEINI EL FARANI (UM 1485) ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT.



MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Das

BUCH DER RINGSTEINE

FARABIS

950 †

MIT DEM KOMMENTARE DES

EMIR ISMA'IL EL-ḤOSEINI EL FARANI (UM 1485)

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

DR. M. HORTEN.

MIT BEIGABE EINES FAKSIMILES AUS DEM AUTOGRAPH ISMA'ILS.

MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFF'SCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorwort.

Das Buch der Ringsteine eignete sich, wie es scheint, wegen seiner Allseitigkeit und Kürze in hervorragendem Maße dazu, in den Hochschulen der Arabisch sprechenden Kulturländer als Handbuch für philosophische Vorlesungen zu dienen. Als Niederschlag der dort üblichen Erklärungen könnten die Kap. 43—58 angesehen werden.

Eine Fortsetzung dieser Erklärungen in vergrößertem Maße bildet der Kommentar Ismâʿils. Er folgt dem Texte Wort für Wort, so daß er sogar grammatisch die Sätze Fârâbîs in seine Ausführungen aufnimmt. Nach der gleichen Methode schrieb Albertus Magnus seine Kommentare zu Aristoteles. Daher war es nicht rätlich, das Werk, so wie es als Ganzes vorliegt, zu veröffentlichen, weil dann der Text der Ringsteine nochmals hätte zum Abdruck kommen müssen. Sodann hätte durch Einschiebung von Erklärungen das Werk an Übersichtlichkeit verloren. Eine Trennung war also geboten. Sie bezweckte in den „Auszügen" das zu geben, was sich unmittelbar auf den Inhalt des Textes bezieht, in die Erläuterungen dasjenige aufzunehmen, was in deren Zusammenhang leichter verständlich war, und schließlich die größeren Ausführungen als „Philosophie Ismâʿils" für sich zu geben. Diese Gedanken ließen natürlich in ihrer Ausführung eine sehr subjektive Deutung zu, und diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß die „Ergänzungen" etwas zu umfangreich geworden sind. Der Kommentar wurde auf diese Weise vollständig wiedergegeben, so daß kein Gedanke unübersetzt blieb.

Das Faksimile stellt Fol. 4^{v} und 5^{r} des Cod. f. Leiden, 1050 dar, ein Unikum der dortigen Universitätsbibliothek. Es enthält das Autograph des Emir Ismâʿil selbst, freilich nicht dasjenige,

das er seinem Fürsten Behâdur-Hân überreichte, sondern einen ersten Entwurf desselben. Wer dem hohen Gedankenfluge des Philosophen gefolgt ist, den wird es auch interessieren, seine Schriftzüge zu sehen, in denen er der Nachwelt seine Gedanken vermacht hat. Die beiden Seiten des Textes enthalten Auseinandersetzungen über die Einteilung der praktischen Philosophie und den Beginn des ersten Abschnittes der Ringsteine. Die rechte Seite, mit wa taḥlijatihi beginnend, enthält bis zur linken Seite Z. 7, Ende, die Ausführungen S. 321, 1 „und sie von schlechten Eigenschaften zu befreien" bis S. 324 letzte Z. d. Textes „wie es auch bei der Substanz der kontingenten Dinge der Fall ist". Die Auseinandersetzungen über das Problem der distinctio realis inter essentiam et existentiam (Übers. S. 323) beginnen in der Mitte der letzten Zeile der rechten Seite. Darauf folgt das Zitat aus Avicenna über das Verhältnis des abstrakten Seins zum Wesen Gottes. Dasselbe wurde S. 95, 23 den Auszügen angefügt. Die Glosse der rechten Seite, oben, enthält die Worte S. 322, 24 „der Engel, der in der Offenbarung" . . ., die Randglosse die Gedanken über das Verhältnis des Bleibenden in der menschlichen Erkenntnis zum Veränderlichen in den Objekten der Außenwelt, angewandt auf das Gebiet des Ethischen. Die Worte sind umgekehrt geschrieben und der Rand der Seite durchschneidet in jeder Zeile die letzten Worte, weshalb nicht alles entziffert und übersetzt werden konnte (Übers. S. 321, Anm. 3). Der Glosse der linken Seite entspricht die Übersetzung S. 322, Anm. 3. Die überstrichenen Worte dort, fol. 5^r, Z. 5 v. unt., bezeichnen den Anfang der Ringsteine: „Im Namen Gottes, des Allerbarmers! Die sich uns darbietenden Dinge." In dieser Weise ist der Text Fârâbis durchgängig mit dem Kommentar verflochten worden. Sodann definiert Ismâ'îl die Beziehungen des Wesens zur Existenz, Z. 4 v. unt. = Übersetzung S. 46. ad 10, 3. Die Seite schließt mit „fakunta" = S. 10, 6 „und in dem Begriffe seines „Was" hättest du . . .".

Die korrespondierenden arabischen Texte sind in der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, herausgegeben von Dr. C. Bezold, zu suchen: 1. die Einleitung und der Text der Ringsteine Bd. XVIII, S. 257—300; 2. die Auszüge aus dem

Kommentar des Emir Ismâ'il Bd. XIX, Heft 3; 3. die Beiträge zur Philosophie Ismâ'ils und 4. der textkritische Apparat in den folgenden Bänden.

Die unter dem Namen der lauteren Brüder bekannte Philosophenschule von Boṣra wurde entsprechend der arabischen Bezeichnung iḫwân eṣ-ṣafâ = Brüder der Treue, d. h. die mit der Eigenschaft selbstloser Freundestreue ausgestatteten, die „Getreuen von Boṣra“ genannt.

Es ist mir bis jetzt noch nicht gelungen, die Zitate aus Avicenna im Originale aufzufinden [1]). In der in Bälde erfolgenden Ausgabe seines Buches der Genesung, Kitâbu-l-Šifâ, hoffe ich dasselbe nachholen zu können. Es wird die Neuscholastiker interessieren, zu erfahren, daß im XV. Jahrhundert in Persien die Frage de distinctione reali inter essentiam et existentiam S. 323, die Gegenstand eines nie enden wollenden Streites zwischen Dominikanern und Jesuiten ist, in durchaus ebenbürtiger Weise behandelt und in thomistischem Sinne entschieden wurde, ja daß sie bereits seit Alfârâbi (Nr. 1) eines der Hauptprobleme der arabischen Philosophie ist. Ebenso beachtenswert ist es, daß die platonischen Ideen in der Gestalt der reinen Geister, der Engel (vergl. S. 201, 5 ff.), ihre Stelle in dem philosophischen Weltbilde sowohl der Christen wie der Muslime behauptet haben.

Über deren Entwicklungsgang sei noch ein Gedanke hinzu-

---

[1]) Im Verlaufe des Druckes konnten wenigstens die auf die Metaphysik bezüglichen Zitate nach dem arabischen Texte des Schifâ Codd. Fol. 4. Leiden u. Minutol. 229 Berlin identifiziert werden. S. 359, 2 = Met. Abhandlung VI. Kap. 2 Mitte. 366, 9 = Met. V. 7. 373, 15 = Met. VIII. K. 4 nach Mitte. 375, 26 = Met. VIII. K. 4 Mitte. S. 59, 30 u. 403. vergl. Met. VIII. K. 7 Ende, wo Avic. die Definition Fârâbîs Nr. 17 annimmt. Ringst. Nr. 17 = Metaph. VIII. Kap. 7 Ende. 58 ad 16, 28 = Metaph. X. Kap. 1 Anfang. Metaph. VIII. Kap. 6 lehrt Avicenna ausdrücklich, daß Gott die materiellen Individua erkenne und zwar in ihren Ursachen, und X. Kap. 1 wird die freie Wahl des Menschen auf notwendig wirkende, äußere Ursachen zurückgeführt, also der Determinismus gelehrt. Wie sich dies mit den Aufstellungen Ġazâlîs in der „Vernichtung der Philosophen“ reimen kann, ist vor der Hand noch nicht einzusehen. Die Notwendigkeit der Offenbarung und der Kultusvorschriften zur Heiligung der Seele von Sünden und Leidenschaften wird X. Kap. 3 auseinandergesetzt. Ringst. 6 findet sich fast wörtlich in Metaph. I. Kap. 7 Mitte wieder. S. 364—370 (das Genus differenziert sich nicht durch ein von außen Kommendes) spielt sichtlich auf Avic. Metaph. II. Kap. 2, Ende.

gefügt. Gazâli nimmt in ihm eine ähnliche Stellung ein wie Thomas von Aquin in der abendländischen. Er hat die Philosophie in seinen Maqâṣid leicht verständlich dargestellt, dadurch das philosophische Interesse in breiteren Kreisen angeregt und eine große philosophische Bewegung ins Leben gerufen. Vor allem hat er der Theologie neuen Odem eingehaucht und sie ähnlich wie Thomas durch Einführung griechischer Gedanken veredelt. Die philosophischen Probleme haben durch seine Kritik an Interesse und Tiefe der Auffassung [1]) nur gewonnen. Ebensowenig wie Thomas durch seine Bekämpfung der Averroisten die Philosophie „zu Grabe getragen" oder „vernichtet" hat, kann dies von Gazâli gesagt werden (vergl. S. 388, Anm. 2). Beide sind für große Kreise denkender Menschen die Hauptförderer philosophischer Bildung geworden, ohne daß es ihnen gelungen wäre, die ihnen entgegenstehenden Richtungen zu vernichten. Sicherlich ist das Eindringen religiöser Momente sowohl in die muslimische wie in die christliche Philosophie für die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit von großem Nachteil gewesen. Nichtsdestoweniger darf der Historiker es sich nicht verdrießen lassen, auch die philosophisch weniger vollkommenen Systeme, d. h. solche mit religiösem Einschlag, in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen.

Die arabische Philosophie hat ihre Entwicklung vollzogen in fünf großen Phasen, die man bezeichnen kann als die Phase erstens der Übersetzertätigkeit, die das neunte und zehnte Jahrhundert dauert. El-Kindi steht im Mittelpunkte dieser Bewegung. — Zweitens als die Phase der Aufnahme und des Verständnisses der griechischen-neuplatonischen Philosophie, die, das zehnte und elfte Jahrhundert dauernd, durch Alfârâbi und Avicenna vertreten wird. Auf diese folgt die Phase der Kritik und der Assimilation der griechischen Gedankenwelt in die muslimische Weltauffassung. Die kritische und zugleich auf weitere Kreise wirkende Tätigkeit Gazâlis kennzeichnet diese Phase. Thomas von Aquin nimmt dieselbe Stellung 150 Jahre später

[1]) Vergl. die Friedensschrift des Averroes über das Problem der anfangslosen Schöpfung. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, S. 63 ff.

im christlichen Abendlande ein. Nachdem auf diese Weise das Ringen der arabischen Denker zur vollständigen Aufnahme und harmonischen Durchbildung der Philosophie geführt hat, tritt als vierte Phase die des festen Besitzes, der heftigen Diskussionen und der Weiterbildung ein, die bis in das neunzehnte Jahrhundert eine große Anzahl verschiedener Richtungen (Theologen, Mystiker, Philosophen und Naturwissenschaftler) und innerhalb dieser hervorragende Denker hervorgebracht hat. Durch Berührung mit der modernen Kulturwelt scheint sich allenthalben im Islam eine neue Tätigkeit zu regen, die man als die moderne verläufig bezeichnen mag.

Wollte man diese Kurve der Entwicklung in die verschiedenen Richtungen zerlegen, so wäre I. zunächst eine griechisch-neuplatonische hervorzuheben, die in Verbindung mit II. einer christlichen (Nestorianer) seit 800 wirksam wird. Diese findet in der muslimischen Welt eine bereits früher anhebende III. innerarabische Strömung vor. Es ist hauptsächlich die der Mutakallimûn, die das koranische Dogma vernunftgemäß aufzufassen bestrebt ist. Daneben haben höchstwahrscheinlich [1]) schon in den ältesten Zeiten des Islam IV. indisch-buddhistische Ideen in immer zunehmender Intensität Eingang gefunden.

Neben dieser Einteilung nach den äußeren Einflüssen könnte man eine weitere Charakterisierung und Gruppierung der Systeme nach ihrer Zentralidee vornehmen. Welches diese Idee ist, zeigt uns Ismâ'il selbst, indem er, aus dem Gefühle seiner Zeit urteilend, die verschiedenen Systeme nach der Gottesidee einteilt. Die mittelalterliche [2]) — und mit geringen Einschränkungen die gesamte antike — Denkweise ist ihrem Wesen nach eine theologische, und daher muß die Haupteinteilung der Systeme nach dem Gottesbegriffe versucht werden. In der Lehre von den drei Seinsstufen (S. 351 f.) entwickelt der Kommentator der Ringsteine diesen dem

[1]) Dies ist um so weniger auffällig, als sogar das Christentum und die ersten christlichen Sekten — also 600 Jahre vor dem Islam — buddhistische Ideen aufweisen, so z. B. die zivilisationsfeindliche Idee der Weltflucht, das Charakteristikum einer alternden, schaffensmüden und dekadenten Kultur, die sich in den Erscheinungen des Eremiten- und Klosterlebens verkörpert.

[2]) Vergl. dazu Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Ch. II.

Leben seiner Zeit entnommenen Gedanken. I. Die Dogmatiker, d. h. die innerarabische Richtung der Mutakallimûn, die durch Al-Ġazâli manche griechische Elemente aufgenommen hatten, verstehen unter Gott ein vollkommenstes, durch Schaffen und Erhalten tätiges Wesen. Es besitzt die Eigenschaften, die ihm der Koran beilegt. Eine metaphysische Definition wird jedoch nicht von ihm aufgestellt. Der Philosoph hingegen definiert Gott mit dem höchsten metaphysischen Begriffe, als das reine Sein. Seine Wesenheit ist „Dasein". In diesem Begriffe liegt eine ganze Weltauffassung; denn alles Außergöttliche muß Gott gegenüber so beschaffen sein, daß es von Ihm das Dasein partizipiert. In diesem Grundgedanken finden die Probleme sekundärer Ordnung wie das der Prädestination, der ewigen Schöpfung, der Eigenschaften Gottes, des Zieles des Menschenlebens ihre Lösung. Jedoch kann die Betrachtungsweise verschieden sein (S. 399 ff.). II. Den Philosophen ist die Welt das zunächst gegebene Reale, und von der Betrachtung der Welt steigen sie zur Erkenntnis des „wesenhaft Seienden" auf. III. Den Mystikern ist die Gottheit die zuerst gegebene Realität, und von dieser steigen sie zu der Betrachtung der Geschöpfe herab. Alle diese drei Richtungen sind als theologische zu bezeichnen. Eine untheologische, d. h. atheistische Weltauffassung scheint für unseren Gewährsmann, der Eigentümlichkeit des Mittelalters entsprechend, nicht einmal im Bereiche des Denkmöglichen zu liegen.

Zwei Handschriften von Konstantinopel [1]) geben als das Todesjahr Ismâ'ils das Jahr 894/1489 [2]) an. Als seine Heimatsstadt nennen sie das zwischen Boḫara und Merw am Amu-Daria (Oxus) gelegene Fârâb, das auch die Vaterstadt des Autors der Ringsteine war, nicht Fârân (S. 5, 20). Doch muß in dieser Frage das Autograph der Bibliothek von Leiden entscheiden, das an der entscheidenden Stelle „n" liest. Fârâb war, auch abgesehen von dem bekannten Philosophen, die Heimat mancher

[1]) Kopruli Zade Mehemed Paša 57 Nr. 886 u. Raġib Paša 141, 5 Nr. 1469, 15.

[2]) Sollte diese Angabe auf Richtigkeit beruhen, dann wäre die zweite Ausgabe, die der Wiener Handschrift vorlag, geschrieben im Jahre 896/1491, die Bearbeitung eines Schülers.

Männer, die sich in der arabischen Literatur einen Namen erworben haben. Aus ihr stammte Abu Ibrâhîm Isḥâq ben Ibrâhîm El-Fârâbî [1]), gestorben 350/961. Er schrieb einen „Divân el Adab“; ferner sein Neffe Abu-n-Naṣar Ismâ'îl ben Ḥammâd El-Fârâbî el Ǵauhari [2]), 393/1002 †, der das unter dem Namen Saḥâḥ bekannte Lexikon schrieb; sodann Abû-l-Qâsim Imâd Eddin Aḥmed El-Fârâbî [3]), gestorben 607/1210. Er verfaßte ein ṣûfisches Erbauungsbuch [4]). Einen persischen Diwan schrieb Zahîr eddîn el-Fârâbî. Ein grammatisches Gedicht des Titels „Die wohlverwahrten Perlen“ [5]) kommentierte Qiwâm ed-dîn el-Itqânî al-Fârâbî 758/1356 †.

Neueste Literatur zur Geschichte der arabischen Philosophie.

Picavet [6]), François, Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies Médiévales, Paris, Alcan, 1905.

---

[1]) Brockelm. I. 127 Nr. 2. Ein Ms. in Konstant. nennt ihn Abû Jaqûl.

[2]) Brockelm. I. 128 Nr. 3.

[3]) Brockelm. I. 379.

[4]) Dasselbe Erbauungsbuch ḫâliṣat-ul-ḥaqâiq legt eine andere Handschrift aus Konstantinopel aus dem Jahre 745 ('Amuǵa Hosein Pasa 24 Nr. 276) dem Moḥammed ben Aḥmed al-Fârâbî bei. Beide sind wohl identisch, da der geringe Unterschied beider Namen (Aḥmed oder Mohammed) auf eine Ungenauigkeit der Handschrift oder des Kataloges zurückgehen dürfte.

[5]) Hs. Italia 276 Nr. 39.

[6]) Ein Überblick über die philosophischen Systeme von 100 v. Chr. bis 1650 n. Chr. Diese Epoche hat den theologischen Charakterzug gemeinsam. Plotin ist in höherem Maße als Aristoteles der Lehrer des gesamten Mittelalters, einschließlich der Araber, eine willkommene Bestätigung meiner Untersuchungen! Groß ist auch der Einfluß Philos, besonders seine Logoslehre. Vergl. die Identifikation von „amr“ = Logos in den Erläuterungen zu Nr. 13. S. 177. Die Reformation gehört noch in die Weltanschauung des Mittelalters. Diese ist erst seit 1650 im Begriff, durch die „wissenschaftliche“ abgelöst zu werden. Die Kulmination der theologischen Denkweise, die ihre Hauptaufmerksamkeit auf ein transzendentes Sein richtet, besteht darin, daß der Welt, also dem eigentlich als real Gegebenen, überhaupt keine Realität beigelegt wird und daß das positiv in keiner Weise Gegebene, das Transzendente, als das einzige Reale aufgefaßt wird. Dies ist die Denkweise der Mystiker aller Religionen. Die Thesis des Verfassers ließe sich vielleicht noch ausdehnen. Die philosophische Weltanschauung ist füglich nicht zu trennen von dem, was die Menschen zu allen Zeiten über das Weltganze und das Menschenleben gedacht haben, d. h. von der volkstümlichen Vorstellung von der Welt, die sich in Phantasiebildern darstellt und in Religion und Mythus auftritt. Dann wird

Thompsen, A. Th. C., Mohammeds Koranen de arabische Philosophie. De groote Denkers der Arabiern. Amsterdam, Cohen, 1902. 265.

---

die Entwicklungsbahn der religiösen Weltanschauung eine viel größere; die philosophische Phase derselben bildet nur einen kleinen Bruchteil. Die gesamte alte Philosophie müßte man mit geringen, besonders zu erklärenden Einschränkungen in diese Entwicklung hineinziehen. Naturgemäß bildet sich der Mensch Vorstellungen von den ihn umgebenden Dingen. In vorhistorischer Zeit sind diese Vorstellungen in die Formen des Totemismus gekleidet. Die letzten Ausläufer dieser allem Anscheine nach vieltausendjährigen Phase finden wir zu Anfang der geschichtlichen Zeit. Der Totemismus wird abgelöst durch die auf astraler Grundlage beruhenden Vorstellungen eines Göttersystems, an dessen Spitze eine alles beherrschende Gottheit steht, unter deren Macht die große Zahl der Götter resp. Engel sich befinden. Die ältesten Formen dieser monotheistischen Religion sind in den sumero-akkadischen und babylonischen Kulten gegeben; die letzten Ausläufer sind das Judentum, das Christentum und der Islam. Da man den Buddhismus als einen Atheismus bezeichnen kann, so ist die monotheistische Idee im Grunde eine ausschließlich westasiatisch-europäische. Die ostasiatischen Völker haben in Fortbildung prähistorischer Auffassungsweisen die Realität der Natur als die größte Wirklichkeit aufgefaßt, die nicht durch eine alles beherrschende Kraft gebildet sein kann. — Es darf nicht verwehrt sein, die philosophische Bewegung in diese großen Entwicklungskurven hineinzuzeichnen. Die philosophische Entwicklung fällt daher seit den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie in die Zeit der theistischen Denkweise. Sie kann daher auch selbst nur theistisch-theologisch sein. Dem alles beherrschenden Gedanken der Zeit kann ein einzelnes Individuum sich kaum entziehen Seit ungefähr 300 Jahren ist — so führt Picavet aus — die positivistisch-wissenschaftliche Periode im Denken der Menschheit angebrochen, und wir befinden uns in der aufsteigenden Kurve derselben. Zugleich treten innerhalb der theistischen Weltanschauung alle Symptome des Abwelkens und Absterbens auf. Wir sind also berechtigt, hier eine neue Periode der Philosophie anheben zu lassen. Anregend wirkt das Buch ferner dadurch, daß es auf die vielen, noch zu lösenden Probleme — Geschichte der Schulen! — aufmerksam macht. Nach so vielen Verleumdungen über die Wertlosigkeit der arabischen Kultur wirkt das offene Geständnis S 178 wohltuend: „Dans l'Occident chrétien les sciences sont loin de présenter le même développement que dans le monde arabe et musulman." Doch nicht nur in den Naturwissenschaften, auch in der Philosophie hat die muslimische Kultur den Vergleich mit dem Abendlande nicht zu scheuen. Für das Bewußtsein des Mittelalters sind die Araber, wie die Äußerungen eines Thomas von Aquin zeigen, den „Lateinern" durchaus ebenbürtige Philosophen. An Selbständigkeit sind sie ihnen vielleicht überlegen; denn eine so ausgedehnte heterodoxe Bewegung, wie die des Ṣûfismus, ist im christlichen Mittelalter nicht zu verzeichnen. Der Kulturwert einer Philosophie kann verschiedenartig bemessen werden. Ist er zu bestimmen nach dem Einflusse auf andere Völker, so hat die arabische Philosophie im 12. und 13. Jahrhundert

Pekár, Karoly, A filozofia törtenete. Budapest, Athenaeum, '02. XV. 468. Gesch. d. Philos. mit Berücksichtigung der Ägypter, Chinesen, Buddhisten und Perser.

---

einen größeren Einfluß als die christliche gehabt. Ist er nach der Anzahl und der moralischen und intellektuellen Höhe der Menschen zu beurteilen, die in dieser Philosophie ihre geistige Befriedigung finden, so wird sich, um aus der gesamten Kulturlage und der Masse der Produktion zu schließen, aus noch zu unternehmenden Spezialstudien über die Schulen von Bagdad, Boṣra, Damaskus, Kairo u. s. w. in Vergleich zu denen von Paris und Bologna durchaus kein ungünstiges Resultat für die Araber ergeben. Zu einer solchen Erwartung berechtigt ferner die große Anzahl der hervortretenden Philosophen, die intensiven Diskussionen und die großen Divergenzen der nach rein philosophischer Überzeugung aufgestellten selbständigen Systeme. Nicht nur jeder bekanntere Philosoph, wie er-Râsî — seine Bekämpfung Avicennas! —, sondern auch untergeordnete Geister, wie der Emir Ismâ'îl, der Kommentator der Ringsteine, haben eigene Gedanken aufgestellt, das mit der Doktrin ihrer Lehrer Übereinstimmende nur aus philosophischer Überzeugung angenommen und in ihren unhaltbar scheinenden Sätzen selbst die größten philosophischen Autoritäten, wie einen Avicenna, heftig angegriffen. Die eingehendere Vergleichung der beiden Kulturkreise wird natürlich erst möglich sein, wenn die Spezialarbeiten vorliegen, aber immerhin ist es interessant, daß die Muslime sich sowohl intellektuell wie besonders ethisch als den Christen überlegen betrachten und dies für so evident halten, daß sie aus dieser moralischen wie intellektuellen Superiorität einen Beweis für die Richtigkeit und Übernatur ihres Glaubens machen. Vergl. Asin y Palazios, El Averroismo theologico de St. Thomas de Aquino. — Es überrascht in etwa, daß Picavet von der arabischen Philosophie behauptet: „elle grandit rapidement pour mourir à la fin du XII siècle.“ Jemand, der „ungetrübt durch Sachkenntnis“ in der abendländischen Behandlung der arabischen Philosophie die zahlreichen Kataloge arabischer, persischer und türkischer Handschriften nach philosophischen Titeln durchsucht, bildet sich „unbefangenerweise“ die Ansicht, die arabische Philosophie sei erst nach 1100, also nach Ġazâlî zu einem breiten Strome geworden. Er traut seinen Augen kaum, wenn er dann nachträglich, selbst in den neuesten abendländischen Darstellungen dahin aufgeklärt wird, daß die arabische Philosophie mit Ġazâlî erstirbt oder „kraftlos in sich zusammensinkt“. Dabei ist das bibliographische Riesenwerk C. Brockelmanns seit 1902 allen zugänglich. Es enthält die Titel der Werke einer wohl 1200 Jahre langen philosophischen Entwicklung im Islam. Freilich muß man vielfach unter Titeln von anderen Wissenschaften, wie unter Mystik, Dogmatik und Enzyklopädie nachschlagen, um philosophische Werke zu finden. Zudem sind die europäischen Kataloge arabischer Handschriften auch für Nichtarabisten verständlich. Sie gruppieren, ganz unbekümmert und wohl vielfach auch unbekannt mit dem Verdikt der abendländischen Darsteller, eine so große Masse arabischer Werke unter den Titel „Philosophie“, daß an diesem Material selbst eine hundertjährige Arbeit intensive Beschäftigung findet. — Man will vielfach die arabische Philosophie nur mit Rücksicht auf ihre Bedeutung für die

Nagy A., Il XII. Congresso internationale delli Orientalisti e gli studi philosophici. Rivista dalmatica 3, 1900. p. 80 ff. u. 113 ff.

Horowitz, S., Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. Z. D. M. G., Bd. 57, p. 177 ff.

Mac Donald, Duncan, Developement of Muslim Theology, Jurisprudenz and constitutional theory. N. York, Scribner 03. XII, 386.

Brown, Oskar, Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre. Z. D. M. G., Bd. 57, p. 562 f. — Vorherrschen der zerwanitischen Lehre in Persien im V. Jahrhundert. Ein Beitrag zu dem Problem der Vorgeschichte der arabisch-persischen Philosophie. Vergl. De Boer, Gesch. d. Phil. in Islam. S. 15, Mitte.

Merx, Adalbert, Die Einführung der aristotelischen Ethik in die arabische Philosophie. Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses p. 290—92.

A. de Vlieger, Kitâb al-Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde, Brill, 1902. XI, 213.

Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam. Z. D. M. G., Bd. 52. S. 464.

Arnold, T. W., Al-Mu'tazila, being an extract from the kitâb ul-milal wa-n-niḥal by al-Mahdî lidîn Ahmed b. Jahjâ b. al-Mustafâ Murtadâ T. I. arab. Text 02. Harassowitz 85 p.

Stein, Das erste Auftreten der griechischen Philosophie bei den Arabern. Arch. f. G. d. Ph. VII, 350 ff.

---

christlich-mittelalterliche Philosophie betrachten. Einem Orientalisten liegt diese Betrachtungsweise zunächst fern. Er findet innerhalb der gewaltigen, islamischen Kultur eine hinreichende Anzahl zu lösender Probleme. Wenn sich die erforderliche Anzahl von Arbeitskräften findet, wäre es eine dankenswerte Aufgabe, aus jedem Jahrhundert der Zeit nach Ġazâlî bis zur Jetztzeit wenigstens eine markante und typische Persönlichkeit monographisch zu behandeln, damit in nicht zu ferner Zeit der Entwicklungsgang der arabisch-persischen Philosophie, wenn auch vorläufig nur in seinen Hauptetappen, deutlich wird. Die griechische Richtung der arabischen Philosophie hat so manche treffliche Darstellungen — zuletzt De Boer, J. Pollak, L. Stein u. and. — trotz mangelhafter philologischer Vorarbeiten gefunden, daß es an der Zeit ist, diese und die übrigen Richtungen in ihrer inner-arabischen Weiterentwicklung zu bearbeiten und weiteren kulturhistorisch interessierten Kreisen vorzulegen.

Cheikho, traité inédit attribué à Aristote „sur la conduite personelle" traduction d'Ibu Zara 'a (Masriq VI. 03. 7. 1. April).

Asin y Palacios, M., El Averroismo teologico de Sto. Tomás de Aquino (Extracto del homenaje a D. Francisco Codera).

Asin y Palacios, M., Algazel: dogmatica, moral, ascetica. Con prologo de Menéndez y Pelayo. Zaragossa 1901. Behandelt in erschöpfender Weise die Doktrin des arabischen Philosophen el Ghazâli.

Ibn Tufeil, El filósofo autodidacto. Novéla psicolog. traduc. del arabe p. Fr. Pons Boignes, con un prologo de Menéndez y Pelayo. Zaragossa 1900. 8°.

Sauter, Konstantin, München, Die peripathetische Philosophie bei den Syrern und Arabern [1]). Archiv für Geschichte der Philosophie. 1904. S. 516—534.

---

[1]) Sehr richtig wird bemerkt, wie verschiedenartig die abendländische Beurteilung der arabischen Philosophen, d. h. der Denker griechischer Richtung, von ihrer Wertung im eigenen Lande war. „Die griechische Philosophie spielt bei den Arabern nur eine episodische Rolle, die sie selbst nicht einmal als ihre größte Leistung anerkennen. Während Avicenna und Averroes am Philosophenhimmel des Abendlandes als Sterne erster Größe glänzen, sind sie bei ihren Landsleuten wegen ihrer philosophischen Tätigkeit nichts weniger als hoch geachtet." Avicenna ist z. B. im Oriente mehr als Arzt, denn als Philosoph und Metaphysiker bekannt. Die weitere Bemerkung jedoch: „Die griechische Philosophie . . . gleicht dem Aufblitzen des Kometen, der rasch sich verliert. Die dogmatische Spekulation der Araber hat mit ihr beständig rivalisiert und sie schließlich niedergerungen" ist wohl in demselben Sinne zu verstehen, wie das junge Christentum die hellenistische Philosophie und das Mysterienwesen „niedergerungen hat". Das Ergebnis dieses Ringens des jungen Christentums bestand zwar darin, daß kein heidnisches Mysterienwesen und keine heidnische Philosophie dem Christentume des VI. Jahrhunderts mehr gegenüberstand. Zugleich aber hatte das Christentum die Kultformen des Mysterienwesens in seinen Kultus und die philosophischen Gedanken Plotins in seine Theologie aufgenommen. Es ist ein allgemeines Gesetz des Kulturlebens, daß Kulturideen und Institutionen nicht plötzlich vernichtet werden, sondern in entsprechenden Transformationen, so z. B. die römische Cäsarenidee im Papsttume weiterleben. Nach demselben Entwicklungsgesetze nimmt die muslimische Dogmatik den Ideengehalt der von ihr so heftig bekämpften griechischen Philosophenrichtung (alfalâsifa) ziemlich vollständig in sich auf und die Ironie des Schicksals hat es gewollt, daß der Hauptbekämpfer der Philosophen, Ġazâlî (Tahâfut), zugleich der Hauptverbreiter ihrer Ansichten durch seine „Ziele der Philosophen" wurde.

Lindsay, Dr. James, The Place and worth of oriental Philosophie [1]). Kilmarnock. Arch. für Gesch. der Philosophie. 1903. S. 393—398.

Pollak, J., Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1904. S. 196—236. 433—459.

Stein, L., Die historische und logische Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber. Ebenda. Bd. XI. S. 311 u. XII. S. 379.

Die Autorschaft Fârâbîs rücksichtlich der Ringsteine möchte ich festhalten, obwohl die Kapitel 30—50 auch unter dem Namen Avicennas kursieren. Vor ungefähr 25 Jahren 1298 d. H. erschien in Konstantinopel eine Sammlung von neun Abhandlungen über Philosophie und Naturwissenschaften, verfaßt von dem Altmeister der Philosophie, Abû Alî el-Hosain bn Abdallah bn Sînâ, mit einem Anhange: Die Geschichte Sâlâmâns und Absâls aus dem Griechischen übersetzt von Honein bn Isḥâq el-'ibâdî. Die dritte dieser Abhandlungen ist betitelt „Über die psychischen Fähigkeiten des Menschen und ihre Betätigungen". Das Überraschende ist, daß diese Abhandlung aus nichts anderem besteht als aus den Kapiteln 30—50, Mitte, der Ringsteine Fârâbîs. Sie enthält also den psychologischen und erkenntnistheoretischen Teil der Ringsteine Nr. 30—45 und die älteste Gruppe der Kommentare 46—50, Mitte. Die Handschrift von Beirût (s. S. 272) soll die Kapitel 30—58 enthalten. Nach der Ausgabe von Konstantinopel, die bis zu den systematischen Kommentaren reicht, könnte man sich den Entstehungsgang des Schriftchens, wie folgt, denken. Avicenna wollte in knapper Weise die Lehre über die Seelenkräfte seinen Schülern vorlegen und dazu schien ihm nichts näher zu liegen, als den betreffenden Teil der Ringsteine Fârâbis mit einigen kommentierenden Sätzen zu erweitern. Zum Gebrauche der

[1]) Der Wert altorientalischer, mittel- und westasiatischer Weltanschauungen auf die europäische Philosophie und Religion wird vielfach unterschätzt. Die neuplatonischen Gedanken der Unnahbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes, der Emanation, der Weltverachtung, der Weltseele (Upanishads) — dann um so mehr die persisch-mystischen Gedanken des Pantheismus und der Absorption der individuellen Seele in der Gottheit — sind indischen Ursprungs.

Lernenden konnte diese Zusammenstellung dienlich scheinen. Das Bedenkliche dieser Erklärung ist jedoch der Umstand, daß Kap. 49 eine Freiheitslehre enthält, die stark an die Lehre Ġazâlîs erinnert, ohne jedoch den Überzeugungen Avicennas entgegen zu sein. Dies scheint anzudeuten, daß zur Zeit Avicennas die Ringsteine Fârâbîs die Kap. 46—50 Mitte bereits als festen Bestand enthielten — die Kap. 46—58 sind also zwischen 950 und 990 hinzugefügt worden — und daß Avicenna diese Abschnitte seinen Schülern vorlegte und mit ihnen besprach. Dadurch wurde dieser Text der Schule Avicennas als Lehre und Handbuch ihres Meisters geläufig und mit der Zeit unter dem Titel Avicennas in der Schule tradiert. Sicher ist, daß die Ringsteine, so wie sie uns unter dem Titel Fârâbîs überliefert werden, von Kap. 1—43 ein zusammenhängendes Ganze bilden und daß mit ihnen verglichen die Schrift, die unter dem Namen Avicennas überliefert wurde, ein truncus ist; denn das Kap. 47 setzt die Kap. 10 und 13 voraus. Es wäre ferner nicht erklärlich, wie die ersten 29 Kapitel in Wegfall gekommen sein könnten, wenn Avicenna ihr Verfasser wäre und wenn sie in der vollständigen Form von Nr. 1—Nr. 50 ursprünglich seiner Schule bekannt gewesen sein sollten. Das Fehlen der Kap. 50 Mitte—58 enthält eine Bestätigung der rein auf Grund innerer Kriterien aufgestellten Behauptung von der Unechtheit dieser Abschnitte.

Bibliographie Fârâbîs.

Es dürfte sich empfehlen, die Bibliographie Fârâbîs systematisch und übersichtlich zusammenzustellen zugleich mit den drei bekannten Verzeichnissen seiner Bücher, das Ibn Abî Oseibîas (Abk. O.), das der Handschrift des Escurial 879 (Abk. E.), das des Qifti bei Casiri (Abk. C.), neu herausgegeben von Dieterici[1]) (Abk. D.). Zudem ist die Bibliographie Steinschneiders (Abk. St.) nur wenigen zugänglich und die Angaben Brockelmanns enthalten meistens nur die arabischen Titel. Dabei lassen sich verschiedene Ergänzungen, sowohl von übersehenen Werken als auch Handschriften hinzufügen. Die große Anzahl der Titel könnte dadurch entstanden sein, daß ein und dieselbe Schrift unter verschiedenen Titeln kursierte (z. B. Brock. B. 4) oder daß die Teile eines Titels als selbständige Überschriften auftraten. Bei der schriftstellerischen Eigenart Fârâbîs, seine philosophischen Ansichten gelegentlich in Form von Aphorismen niederzuschreiben (vergl. St. S. 6 ff.), wird wohl manches ohne besonderen Titel in Umlauf gekommen sein. Die Schüler und Kopisten haben dann diesem Mangel nach eigenem Gutdünken abgeholfen. Anstatt der Aufzählung bei Steinschneider-Brockelmann wäre es vorzuziehen, eine systematische Anordnung durchzuführen. Die Aufzählung der Bücher hat nach der Einteilung, die die Araber von den Wissenschaften aufstellten, zu erfolgen. Vergl. S. 314 ff. Über Alfârâbî orientieren, abgesehen von den anderen Werken allgemeinerer Natur über die arabische Philosophie, Carra de Vaux, Avicenne p. 91 – 110. Dresden Katalog. Nr. 109. fol. 47r Narratio arabica de vita Alfarabii. Konstantinopel, Nûr 'otmânîja S. 303 Nr. 4894. Buch der Notizen, gesammelt aus den (Schriften der Philosophen) Abu Naser Alfârâbî und Abu Ali Ibn Sînâ.

Diese Zusammenstellungen wollen weder über die Identität noch die Echtheit der einzelnen Schriften etwas entscheiden. Diese Aufgabe ist bei der Herausgabe der einzelnen Schriften unter Zuhilfenahme aller Notizen der bekannten biographischen Werke zu lösen.

Die Philosophie im allgemeinen.

1. O. 28, Enzyklopädie oder genauer: „Aufzählung der Wissenschaften." C. 20, E. 23, D. 19, Lateinische Übersetzung: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quae latina lingua conscripti reperiri potuerunt, studio Guil. Camerarii. Paris 1638. Der Übersetzer ist Gerhard von Cremona.

---

[1]) Dieterici, Alfârâbîs philosophische Abhandlungen, Leiden 1890. S. 115 —118. Übersetzung Leiden 1892 ff. (Abk. D.) Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I. 210 ff. Alfârâbî. (Abk. B.)

Vergl. Boncompagnie della vita e delle opere di Gherardo Cremonnese etc. Rom 1851. pag. 62. Hebräische Übersetzungen Steinschneider S. 83 f. B. D. 1.

2. C. 57, D. 68, Stufenfolge der Wissenschaften.

3. O. 45, Abhandlung über die Bedeutung des Wortes Philosophie, wohl identisch mit D. 48, C. 45, Über den Namen der Philosophie und seine Beschreibungen.

4. O. 52, Abhandlung über die Namen der Philosophie, über die Ursache ihres Auftretens in der Geschichte und die Namen derer, die sich in ihr und von denen, die ihnen vorangegangen waren, auszeichneten. E. 56, C. 48 und 45, D. 53, Buch über die Philosophie und über den Grund ihres Auftretens. B. D. Nr. 2.

5. O. 97, Die Hauptfragen der Wissenschaften, nach der Ansicht des Aristoteles. Es sind 160 Fragen; dann folgen die Antworten auf Fragen, welche an Alfârâbî gerichtet wurden, nämlich 23 Fragen. C., E. fehlt. Leiden 820, 1. B. D. Nr. 3. Leiden 1437, 1438, 1439. Konstantinopel, Kopruli Zade Mehmed Paša 127. Nr. 1604 b, anonym. Brill Houtsma 464, 3.

6. Das Buch der Ringsteine der Weisheit. Brit. Museum 425, 4. 1349, 7. Leiden 1102, 1. Berlin Petermann II, 466. Landberg 368. Wien 301. Ambrosiana Mailand 313 enthält wohl nicht dieses Werk. Kairo VII. 548. Kommentar des Emîr Ismâ'îl el Hoseinî, Leiden 1050, Wien 302. Hierzu ist noch zu rechnen die als Schrift Avicennas bezeichnete Abhandlung „über die vernünftige Seele und ihre Zustände". Berlin Nr. 5342. (Landbg. 368)[1]) und die mit dieser identische: „Über die Kräfte der menschlichen Seele und ihre Erkenntnisse", gedr. Konst. 1298. d. H. Ms. Beiruth, Biblioth. d. Jesuiten. St. S. 111.

7. Anmerkungen B. I, 212, D. 6, Brit. Museum 423, 4 (physikalischen und anderen Inhaltes). St. 111. Konstantinopel, Rağib Paša 149, 8. Nr. 1482, 12. „Anmerkungen über die Philosophie".

8. Abhandlung: „Antworten auf verschiedene Fragen, die an ihn gerichtet wurden." Brit. Museum 425, 8. B. I, 212. D. 8. St. 112. Nr. 14.

9. O. 92, Notizen über die Wissenschaften. Vielleicht dasselbe wie Nr. 7. Anmerkungen.

10. Über das, was dem Studium der Philosophie vorangehen muß. B. I, 212. E. 1. a. 1. wohl gleich O. 80. Das Buch der Dinge, welche vor der Philosophie zu erlernen sind. E. 11, C. 12, D. 11. Leiden 1435 u. 1436. Den gleichen Inhalt hat das Zitat Et-Tûsîs, Leiden Warner 1002, fol. 14. St. 124, 1.

11. O. 29, Übersichten der Schriften des Plato und Aristoteles. C. 56, Buch der Philosophen Plato und Aristoteles. D. 64, Buch der Philosophie des Plato und Aristoteles. St. 132.

12. O. 82, Buch über die Tendenzen des Aristoteles in jeder einzelnen seiner Schriften. C. 14, Buch über die Tendenzen des Aristoteles. D. 13.

13. C. 46, Abhandlung über die Übereinstimmung zwischen den Ansichten des Plato und Aristoteles[2]). D. 50. B. E. a. 2. anders formulierter

---

[1]) Die von Brockelmann I. 455. Nr. 31 an zweiter Stelle angegebene Hs. Leiden 1468 enthält ein anderes psychologisches Werk.

[2]) O. 49, Abhandlung über die Übereinstimmung zwischen Hippokrates und Plato. Hippokrates ist wohl an Stelle von Aristoteles getreten.

Titel gleichen Inhaltes. St. 133. Brill, Hutsma 464, 1. „Auseinandersetzungen Fârâbîs über die Übereinstimmung (statt tanfîp ist ittifâq z. les.) zwischen Plato und Aristoteles.“ Konstantinopel, Walî ed-dîn Sultân Bâjesîd Ġâmi' S. 252. Nr. 1861. a. 3.

14. O. 37, Widerlegung des Galen, insofern er die Worte des Aristoteles gegen ihren Sinn auslegte. E. 55, C. 22, D. 22. St. 133. Nr. 4.

15. O. 74, Buch der Vermittlung zwischen Aristoteles und Galen. St. 134. Nr. 5.

16. O. 38 c u. 39, Buch der Widerlegung Jahihas (Johannes) des Grammatikers, in dem, worin er dem Aristoteles widersprach. C. 21, D. 21. St. 134 f.

17. O. 91, Über die dem Aristoteles beigelegten Behauptungen in Bezug auf die Philosophie, abgesehen von ihrer Rechtfertigung und ihren Beweisen.

18. O. 99 b, Ein Wort aus seinen Diktaten, da er gefragt wurde über das, was Aristoteles gelehrt habe. St. 141. Nr. 8.

19. Aussprüche von ihm. Gotha 1161, fol. 19r.

20. „Einige Aussprüche Fârâbîs.“ Konstantinopel As'ad Efendi 282. Nr. 3688. Col. a. 8.

21. „Ausgewählte Weisheitssprüche Fârâbîs.“ Konstantinopel Aja Sofia Ġâmi' 297. Nr. 4795, 3.

22. „Abhandlung des (zweiten) Lehrers.“ Sie befindet sich ohne nähere Bezeichnung neben anderen Schriften Fârâbîs Konstantinopel Aja Sofia 327. Nr. 4854, 1. ibidem „Abhandlung Fârâbîs über die Philosophie“ S. 358. Nr. 2198, 3 u. 2577, 1, S. 376. Nr. 3336, 2 u. S. 386. Nr. 4600, 2.

23. „Erklärung der Namen der Philosophen“ Houtsma Brill 464, 2.

Die Philosophie im besonderen.

I. Die Propädeutik der Philosophie, die Logik.

α. Zusammenfassung der Logik [1]).

---

[1]) Die Einteilung der Logik, die den Arabern vorschwebte, war folgende: Als Einleitung diente die Isagoge des Porphyrius; es folgten die Kategorien, das Buch de interpretatione, perihermeneias und das Buch vom Beweise, das erste der beiden Analytica. Dieses galt als Überleitung zu den fünf Künsten: der des demonstrativen Beweises, der des wahrscheinlichen Beweises, der Sophistik, der Rhetorik und der Poetik. In diesem Sinne sagt el Qifti über die Bedeutung der Schriften Alfârâbîs: „Das zur philosophischen Erkenntnis Unentbehrliche stellte er in Büchern zusammen, die treffende Erklärungen und feinsinnige, präzise Deutungen enthalten und das hervorheben, was el Kindi und andere in Bezug auf die Kunst des Beweises (die Analytica) und die Arten des Lehrens und Lernens der Wahrheit vernachlässigt hatten. Er erklärte die fünf Methoden (andere Lesart Materien) des Beweises (die fünf oben genannten Künste) und zeigte, wie man aus ihnen Nutzen ziehen könne für die Kenntnis der Wahrheit. Er legte klar, wie man sie (für die verschiedenen Gebiete des menschlichen Erkennens) anwenden müsse, und wie der Beweis in jeder einzelnen Materie zu verwenden sei. Daher enthalten seine Werke auch eine allseitige Vollendung und unübertreffliche Darstellung.“ Vergl. Dieterici, Übers. S. 188—189. Ferner berichtet el Qifti über die Werke der Staatsleitung und des idealen Lebens: „In ihnen ist eine reiche Fülle metaphysischen Wis-

1. O. 72, Zusammenfassung aller logischen Bücher. E. fehlt. C. 59 b ist gleich D. 69. Von ihm stammen Sammlungen der logischen Bücher. O. 9, Das große Kompendium der Logik. E. 5, C. 5, D. 5, B. A. 3. Orat 107, statt Orel 107.
2. O. 10, Das kleine Kompendium der Logik nach der Methode der Mutakalimûn. E. 6, C. 6, D. 4 „Das kleine Kompendium". O. 58, Eine Abhandlung, worin er die Worte des Propheten sammelte, die auf die Logik Bezug haben. E. 63, C. 51, D. 57, Ein Buch, das Beziehung hat zur Kunst der Logik, ist vielleicht gleichzusetzen mit C. 61, D. 71, Abschnitte, die aus den Traditionen entnommen sind.

β. Schriften über einzelne Bücher der Logik.

1. O. 12, Buch der Vorbereitung zur Logik. E. 30, C. 25 b, D. 26, vielleicht ist mit ihm identisch O. 73, Buch der Einleitung zur Logik. E. und C. fehlt. B. A. 1.
2. Kapitel, deren man zur Logik bedarf, nur in hebräischen Handschriften. E. u. C. fehlen. Diese Kapitel enthalten das, was Aristoteles in den ersten Kapiteln der Kategorien und der postpraedicamenta auseinandersetzt. St. 15 Nr. 3. B. A. 2.
3. Die Isagoge des Porphyrius. O. 13, Kommentar des Buches der Isagoge des Porphyrius. O. 14, Diktat über die Gedanken der Isagoge. E. 20, C. 19, D. 18, Buch der Anmerkung zur Isagoge des Porphyrius[1]). B. A. 4. Kommentar dazu von ibn Bâǵǵa gest. 533/1138. Escurial 1, 109, 1. Konstantinopel, Aja Sofia 321. Nr. 4839, 5 u. (anonym) 4854, 4. „Erklärung der „Einleitung" in die Kunst der Logik."
4. Die Kategorien. St. 20.
   a. O. 8, Kommentar des Buches der Kategorien des Aristoteles. C. 32, E. 40, D. 34, Buch des Kommentars der Kategorien. B. A. 5.
   b. O. 70, Kommentar der schwierigen Stellen der Kategorien aus dem Buche des Aristoteles (dem Organon). Es ist bekannt unter dem Titel „Notizen zu dem Kommentar". C. 13, E. 14, D. 12, Ein

---

sens enthalten, geschöpft aus der Lehre des Aristoteles über die sechs geistigen Prinzipien (der Theologie des Aristoteles) und wie aus ihnen die körperlichen Substanzen nach ihrer ganzen Ordnung und ihrer Verbindung mit der Wissenschaft zum Dasein gelangen." l. c. 189, 13 ff. Die sechs geistigen Prinzipien bringen sechs körperliche hervor, so daß das ganze Weltsystem sich aus zwölf Stufen zusammensetzt; die Gottheit, die Geisterwelt = Ideenwelt, der aktive Intellekt, die Weltseele, die Form, die Idealmaterie; die Sphären = quinta essentia, animal rationale, animal sensitivum, animal vegetativum, corpora composita, corpora simplicia (Erde, Wasser, Luft, Feuer). Der Grundgedanke der soziologischen Ansichten Fârâbîs ist: Ebenso wie in dem einzelnen Menschen bald die vis concupiscibilis, bald die irascibilis, bald die Vernunft vorherrscht, so sind auch die Staaten einzuteilen in solche, die nur die sinnlichen Güter erstreben, oder die Herrschsucht oder geistige Güter, Recht und Religion.

[1]) In der Bodleiana trägt es den Titel „Kommentar der Einleitung in die Philosophie". Die Isagoge wurde mit diesem allgemeinen Titel bezeichnet.

Buch über das Schwierige in den Worten des Aristoteles in dem Buche über die Kategorien.

c. O. 75, Abhandlung über den Zweck der Kategorien. E. und C. fehlt.

5. Hermeneutik. O. 7, Kommentar des Buches Perihermeneias in Form von Anmerkungen. C. 33, D. 35, Anmerkung des Buches: „Kommentar zur Hermeneùtik." E. fehlt. B. A. 6. O. 77, Kommentar des Buches de interpretatione von Aristoteles (el Ibâra) nach Art von Anmerkungen. C. 56 b, D. 66. O. 95, Kompendium der Hermeneutik. C. und E. fehlt. C. 61, Aphorismen über die Prädikate der Urteile und Auszüge aus den Traditionen, vielleicht identisch mit D. 71.

6. Analytica priora oder der Syllogismus. B. A. 7.

a. O. 15, Das kleine Buch des Syllogismus [1]). Aufzählung der Urteile und Schlüsse, welche gewöhnlich in allen syllogistischen Künsten angewendet werden. C. 2, E. 2, D. 2, Das kleine Buch des Syllogismus und C. 54 b, D. 61, Das Buch der Aufzählung der Urteile und C. 54 c, D. 62, Das Buch der gebräuchlichen Syllogismen.

b. O. 11, Das mittlere Kompendium über den Syllogismus. C. 3, E. 3, D. 2 b.

c. O. 6, Der Kommentar über das Buch des Syllogismus des Aristoteles. C. 31, E. 38.

d. O. 3, Großer Kommentar zu dem Buche des Syllogismus. D. 33, Ein Buch „Kommentar des Syllogismus", nämlich der große. E. 35 liest an dieser Stelle Großer Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles. C. 29.

e. O. 98, Gattungen der einfachen Dinge, in die die Urteile aller syllogistischen Künste zerlegt werden können. C. und E. fehlen.

f. O. 78, Anmerkung über das Buch des Beweises. E. 39, Kommentar in Form von Anmerkungen.

g. O. 83, Buch der Schlußarten, ein Kompendium. C. 25 c, D. 27, E. 32, Kleines Buch der Schlußarten.

h. O. 100, Anmerkung zur ersten Analytik des Aristoteles. E. und C. fehlen.

i. O. 15 b, Buch der Bedingungen des Syllogismus. E. und C. fehlen.

k. O. 20 b, Über die Prämissen, welche gemischt sind aus dem Wirklichen (d. h. Aussagen über konkrete Tatsachen) und dem Notwendigen (d. h. allgemeinen Sätzen). C. 36, E. 36, D. 38. Komm. v. l. Bâǵǵa „Abhandlung über das erste Buch des Beweises". B. A. 8.

7. Analytica posteriora.

a. O. 16, Buch des Beweises. C. 1, D. 1, E. 1 u. 32.

b. O. 2, Kommentar zum Buche des Beweises des Aristoteles. C. 28, E. 34, D. 30, Kommentar des demonstrativen Beweises des Aristoteles.

c. O. 68, Kommentar des Buches vom Beweise des aristotelischen Buches nach Art von Anmerkungen. E. 65, Diktat an Ibrahim ben

---

[1]) Die Araber verwandten das Wort el Kiâs, Vergleich, zur Bezeichnung des Syllogismus, weil derselbe in einem Vergleiche von drei Termini (A = B. B = C. folglich C = A.) besteht.

Adi, seinen Schüler zu Haleb, über das Buch des Aristoteles vom Beweise in Form von Anmerkungen. E. 69.

d. O. 47, Die Bedingungen des Beweises. C. 7, E. 7, D. 6.

e. O. 20, Buch über die Aufstellung (wörtlich: Erwerbung) der Prämissen, die logische Örter (Topika) genannt werden, d. h. die Analytika. C. 43 b, D. 46, Buch der Prämissen. E. 41.

f. O. 101, Bedingungen des Evidenten (d. h. des demonstrativen Beweises). C. und E. fehlen. Von den Kommentaren Fârâbîs sagt Averroes (Steinschneider S. 49), daß die Männer seiner Zeit viele Bücher über das Buch Fârâbîs über den Beweis verfaßt hätten, welche viel umfangreicher sind, als dieses selbst. Zu diesen Schriften gehört die Abhandlung über „das erste Buch des Beweises" von Ibn Bâǵǵa und ebenfalls seine Abhandlung „über das Buch des Beweises". B. I. 211. Nr. 8. Noch später schrieb Abd ul-Latif Randglossen dazu. Komm. von ibn Bâǵǵa „Auseinandersetzung über das Buch des Beweises". B. A. 8.

8. Die Topik. B. A. 9.

a. O. 17, Buch der Topik. C. 4, E. 4, D. 3.

b. O. 4, Kommentar des dritten und achten Traktates der Topik. E. 36, Kommentar der Topik.

c. Über die gebildete Führung einer Disputation. O. 38 b, C. 28, D. 23, E. 27.

d. O. 18, Buch der dialektischen „Örter", entnommen aus dem achten (od. dritten) Buche der Sophistik. C. 17, D. 16, E. 18.

9. Die Sophistik. B. A. 10.

a. O. 5, Kommentar über das Buch der Sophistik des Aristoteles. E. 37, C. 30, D. 32, Kommentar der Sophistik (C. 18). D. 17, „Kommentar der schwierigen Stellen in der Einleitung des ersten und zweiten Buches". Es gehört vielleicht zur Analytika, oder ist eine Schrift über Euklid.

b. C. 59, Buch der Sophisten. D. 68, Buch der Rhetorik der Sophisten.

c. O. 19, Buch der sophistischen Örter.

10. Die Rhetorik B. A. 11.[1]) erwähnt Escurial 1. I. 243 b Mitte.

a. O. 21 b, Einleitung zum Buche der Rhetorik. C. 34, E. 43, D. 36.

b. O. 59, Buch der Redekunst. C. 58, D. 68 b, E. 60 (nach O. umfassend 20 Bände).

c. E. 63, Buch der Redekunst, in welchem er die Traditionen des Propheten sammelte, vielleicht identisch mit O. 58. Logik *α*. 2.

---

[1]) A. Nagy hat gezeigt, daß die bei B. erwähnte Übersetzung von Hermannus Alemannus um 1250 verfaßt sei. Der Titel: Declaratio compendiosa per viam divisionis zeigt, daß Alfârâbî, ebenso wie in seinem Buche über „Die Tendenzen des Aristoteles in jedem Buche der Metaphysik". B. E. b. 1, auch in dieser Schrift über die Rhetorik vorgeht. Das betr. Buch des Aristoteles wird zunächst eingeteilt (divisio) und sodann der Inhalt jedes Teiles kurz wiedergegeben (declaratio). Gedr. per magistrum Philippum Venetum. Venet. 1481. (Corrector: Lancilotto de Zerlis.)

d. D. 31, Kommentar des Buches der Rhetorik. O. 3, Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles. E. 35, St. S. 214, C. 29, nota a.

11. Die Poetik. O. 76, Über Poesie und Reim.
12. Grammatik. O. 32, Buch der Wörter und Buchstaben. C. 41, E. 49.
13. O. 85, Über die Sprachen. C. und E. fehlen.

II. Die eigentliche Philosophie.

a. Die spekulative Philosophie.

Naturwissenschaften.

Astronomie: 1. O. 79 b, C. 8, D. 7, Das Buch der Gestirne.

2. O. 62, Über die Einwirkungen aus der Höhe und O. 24, Die Einwirkungen aus der Höhe nach Art von Anmerkungen. E. 47, C. 40 u. 49. D. 42 u. 54, vielleicht Meteorologie.

3. O. 63, Abhandlung über die Art und Weise, in der das Urteil über die Gestirne richtig ist. B. I. 212. C. 2, Abhandlung über das, was wahr und falsch ist von den astrologischen Urteilen.

4. O. 86, daß die Bewegung der himmlischen Sphären eine bleibende sei. D. 59, E. 67, C. 58.

5. O. 23, Kommentar über das Buch des Aristoteles vom Himmel und der Welt. C. 38, D. 40, E. 46.

6. Schreiben abu Nasers an abu Riḥân, genannt „Disputation über schwierige Gegenstände". Bodleiana I. 204. Nr. 940, 6. De tabulis astronomicis et radiorum projectione.

7. O. 24, Kommentar des Buches der Meteore in Form von Anmerkungen. C. 40. Vergl. D. 42.

Alchimie: 1. O. 89, Abhandlung über die Notwendigkeit der Kunst der Alchimie und Widerlegung derjenigen, die dieselbe für nichtig halten. C. und E. fehlen. B. I. 212. C. 3.

2. O. 88 b, Über die Erfordernisse der Philosophie, vielleicht alchimistischen Inhaltes.

Physik: 1. Buch der Eigentümlichkeiten oder der spezifischen Kräfte. Steinschneider S. 79, 17.

2. Alfarabius de tempore. Steinschn. S. 112. Nr. 17.

3. O. 51, Über das Atom und das Teilbare. C. 15, E. 16, D. 14.

4. O. 21, Über das Leere. E. 21, St. 119. Nr. 31.

5. O. 42, Über das Umfassende, den Raum und das Maß (desselben oder das der Bewegung, d. h. die Zeit). St. 119. Nr. 32.

6. O. 46, Über die veränderlichen vorhandenen Dinge, gen. Physikalische Abhandlung. E. 29, St. 119. Nr. 33.

7. O. 103, Kommentar über die Physik. C. 35, Kommentar für die Physik in Form von Anmerkungen. O. 22, D. 37. Unter den Werken Gerhards von Cremona wird eine „distinctio" (d. h. eludicitatio arab. tabjîn) Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu erwähnt.

8. Über Entstehen und Vergehen, erwähnt bei Averroes. S. Steinschneider S. 138. Nr. 3.

9. „Abhandlung ibn Kamâl Paschas über den ersten begrenzten Körper (wohl die Umgebungssphäre). Eine Untersuchung, die

er anstellte in Übereinstimmung mit den Ansichten des Altmeisters Avicenna und des Weisen ibn Mohammed Alfârâbî." Konstantinopel, Râġib Pascha 135, 9. Nr. 1461.

Zoologie: O. 71, Über die Glieder der Tiere. C. und E. fehlen.

Medizin: Über die Wissenschaft der körperlichen Mischung. B. C. 4. Houtsma, Brill 464, 5.

Psychologie: 1. O. 66, Über die Träume. C. 54, D. 60.

2. O. 58, Über den Zustand der Ginnen, der Dämonen, und die Art ihrer Existenz. C. 47, D. 51.

3. O. 48, Das kleine Buch über den Verstand. C. 16, E. 17, Über den Intellekt und das Intelligibele. D. 15, Über den Intellekt. Brit. Museum, 425, 1, Abhandlung über die Bedeutungen des Wortes Verstand. B. I, 212, D. 4. M. Rosenstein, Hebräische Übersetzung dieses Traktates. Breslau 1858. Dissertation. Die lateinische Übersetzung eines Unbekannten wurde mit den Werken Avicennas 1495, 1500 und 1508 gedruckt; sodann 1638 in Paris in den „opera omnia Alfârâbîi". Br. Mus. 980, 19. St. 90 ff. Konstantinopel, Raġib Paša 149, 9. Nr. 1482, 13. „Abhandlung über den Verstand."

4. O. 102, Abhandlung über das Wesen der Seele. C. und E. fehlen. Bodl. I. 980, 9[1]). B. I. 212, D. 5. Steinschn., 8 vollständige und 3 unvollständige Handschriften. S. 109. Nr. 7. Bibliotheche d' Italia fasc. VI. Bibliotheca Casanatense di Roma. Codici ebraici O. 563, 4.

5. O. 79, Über die Kraft der Seele. C. 9, D. 8, E. 9.[2])

6. O. 25, Kommentar zum Buche der Seele des Alexander von Aphrodisias. C. 37, E. 44, D. 39.

7. O. 79, Über die endliche und unendliche Kraft. C. 9, E. 8, D. 8. Es war die Lehre Fârâbîs, daß eine endliche Kraft kein Unendliches werden könne in Bezug auf die Dauer, daher leugnete er die Unsterblichkeit.

Mathematik.

1. Mathematik. O. 48, Kommentar über Euklid; Kommentar der schwierigen Stellen der Einleitungen des ersten und fünften Buches des Euklid. E. 19, C. fehlt[3]). cfr. Escurial 2. 612, 11 u. 12.
2. O. 1, Kommentar über den Almagest des Ptolemäus. C. 27, D. 29.
3. O. 96, Einleitung in die reine Geometrie, ein Kompendium.

---

[1]) Sequitur tractatulus tres implens pagg. Doctoris post Avicennam (sic!) secundi Abu Nasr Alfârâbî.

[2]) Diese Schrift ist vielleicht identisch mit dem zweiten d. h. dem psychologischen Teile der Ringsteine (s. Philos. im allgemeinen Nr. 6), der als besonderes Buch in den Schulen bekannt war und später dem Avicenna (bis Kap. 50 Mitte) beigelegt wurde.

[3]) Nach Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana I. 299. Nr. 8, sollen in E. vier Schriften Fârâbîs über Euklid genannt sein.

Metaphysik.

1. Alexandri Aphrodisiensis, com. metaphysic. Arabici per nostrum i. e. honein ben isac, et abrahamum Damasceni facti cum Declaratione Abinassa Mohammed, Steinschn. S. 110.
2. O. 41, Über die Einheit und das Eine. C. 10, D. 9, E. 9.
3. O. 40, Widerlegung des Râzî in der Metaphysik. C. 43 u. 44, E. 53, D. 45 u. 47, Buch über die Wissenschaft der Metaphysik.
4. O. 54, Über die Substanz. C. 47 b? D. 52, St. 123. Nr. 34.
5. O. 93, Diktat zur Antwort an den Fragenden über den Sinn von Wesen, Substanz und Akzidens, wohl gleich mit E. 65, Ein Diktat an Ibrahim Ibn Adi. Vergl. die Philosophie im allgemeinen Nr. 8.
6. O. 90, Abhandlung über die Tendenz des Aristoteles in jedem einzelnen Traktate seines durch Buchstaben bezeichneten Buches. C. und E. fehlen. D. 43, O. 69, Das Buch über die göttliche Wissenschaft (d. h. der Metaphysik). E. 57, C. 44, D. 47. B. E b. 1. Konstantinopel, Raġib Paša 149, 7. Nr. 1482, 11.
7. B. E b. 2. Über die Hochwelt (Gott und die reinen Geister) metaphysischen und theologischen Inhaltes.

Theologie.

1. Commentarius ad dictum Coranii, Sure 25, 60. Leiden, 706, 2. St. 111. Nr. 9.
2. Contra Haereticos negantes vitam futuram et unitatem Dei occasione questionis de Visitandis sepulcris. St. 111. Nr. 10.
3. Ein Gebet. St. 113. Nr. 18 a.
4. Ein Gedicht, Steinschneider 113, Nr. 18 b.
5. O. 88, Widerlegung des Ravendi aus Ravend bei Isphahan. Er verfaßte ein Buch „ignominiae mutazelitarum". Steinschneider 116 f. D. 24, C. 24, E. 26.
6. C. 26, Buch des Gelübdes. D. 28, St. 117, Nr. 24.

b. Die praktische Philosophie.

1. Die menschlichen Handlungen, actiones.

a. Ethik.

I. O. 50, Die Darlegung des Weges zur Glückseligkeit. B. I. 211. B. 3. cfr. Kairo, VII, 598. St. 61, Nr. 3.

II. Abhandlung über die Erreichung des Glückes. Brit. Mus. 425, 7. B. fehlt. C. 60, D. 70, St. 72. Nr. 10 u. 78. Nr. 12.

III. Zusammenstellung der Arten des Lebenswandels, die man erwählt, um die menschlichen Tugenden zu erwerben. O., E. und C. fehlen. B. I. 212. B. 8.

IV. Über die vorhandene Glückseligkeit. C. 25, D. 25, E. 28, St. 72. Nr. 9.

V. Der ideale Lebenswandel. St. 70. Nr. 7.

VI. O. 26, C. 39, D. 41, E. 48, Kommentar zur Einleitung der nikomachischen Ethik des Aristoteles.

b. Ökonomik.

Die Idealgemeinde. B. I. 212. B. Nr. 6. St. S. 68. Nr. 6.

c. Die Politik.

I. O. 99, Summe der Gesetze Platos. O. 27, Buch der Gesetze. C. 51, D. 55, E. 64. Vergl. Leiden 1430. B. B. 2.

II. a. Die Staatsleitung. O. 36, Buch der ersten Prinzipien des menschlichen Lebens. C. 42, E. 51, D. 44. Vielleicht ist Buch der staatlichen Prinzipien zu übersetzen, sonst gehörte es unter a. Ethik. C. 52, Buch der staatlichen Regierungskunst. D. 58, O. 56, Buch der Staatsleitung, bekannt unter dem Namen „Die ersten Prinzipien der wirklichen Dinge". E. 58, D. 58. O. 30, Das Buch des idealen Staates, des heidnischen, des schlechten, des gutgeleiteten und des irrenden Staates. B. I. 212. B. Nr. 4. Alfârâbî begann es in Bagdâd, brachte es 942 Aug.—Sept. nach Syrien, beendete es 943 (331 nicht 334 B.) in Damaskus, 949 teilte er es während seines Aufenthaltes in Ägypten auf Verlangen einiger Freunde in Kapitel ein. Die Übers., hrsg. v. Brönnele, s. S. 1 dieses Buches, Anm. 1. Hs. viell. auch Konstantinopel, Aja Sofia Ǵâmi' 321. Nr. 4839. Nr. 6. anonym. Biblioth. d' Italia. fasc. VI. Biblioth. Casanatense di Roma. hebr. 580. Nr. 167, 5.

b. O. 94, Zusammenstellung von Ansichten über die Staatsleitung.

III. O. 81, Prinzipien der Ansichten des vortrefflichen Staates[1]). O. 81 b, Buch der Leute des vortrefflichen Staates. Bodl. I. 102, 3, Buch des idealen Staates. C. 11, E. 12. 50. 52, D. 10, gedruckt Kairo, 1323/1905, nach der Ausg. von Dieterici. B. B. Nr. 5. Br. Mus. 425, 8 (nicht 725).

IV. Abhandlung über die Staatsleitung, gedr. im Masriq, 1901. S. 648 f. und 689 f., übersetzt von I. Graf. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. 16, Heft 4.

V. O. 55, Buch der politischen Untersuchungen. E. 59, C. 45 b, D. 49, St. 72. Nr. 14.

VI. O. 84, Buch der rechten Leitung. E. und C. fehlen, vielleicht identisch mit Nr. V. St. 73. Nr. 17.

VII. O. 85 b, Über die politischen Genossenschaften. E. 66, St. 73. Nr. 18.

VIII. Ein Gedicht politischen Inhaltes. St. 72. Nr. 13.

IX. O. 57, Über die Religion und das Recht, eine politische Abhandlung. St. 72. Nr. 12.

X. O. 61, Über den Ritter und die kriegerischen Kämpfe. St. 72. Nr. 16.

XI. B. B. 1. Aussprüche Platos und Aufstellung der königlichen Staatsleitung und der Ethik.

---

[1]) Dieser Titel ist wohl eine Zusammenstellung von zwei einfacheren Formulierungen: „Die Ansichten der Leute des idealen Staates" (so die Kairenser Ausgabe u. C. 11, D. 10) und „Die Prinzipien des Idealstaates".

XII. O. 64, Buch der (aus manchen philosophischen Schriften) ausgezogenen Kapitel, bestimmt für soziale Verbände [1]. St. S. 70. Nr. 8. E. und C. fehlen. O. 35, Philosophische Aphorismen, ausgezogen aus den Schriften der Philosophen. E. und C. fehlen. O. 81, Aphorismen, gesammelt aus den Werken der Alten. E. 13. B. B. Nr. 7 zeigt, daß dieselben politischen Inhaltes waren, wenn die Identifikation zutrifft.

2. Die menschlichen Fertigkeiten, factiones.

a. mechanische Fertigkeiten.

I. C. 50, Mechanische Fertigkeiten. D. 55, St. 78. Nr. 11.

II. O. 65, Buch der Kunstgriffe und Geheimnisse (Taschenspielerei u. dergl.), wohl identisch mit dem Buche über Geomantik. St. 77. Nr. 10 u. B. C. Nr. 6.

III. O. 88, Über die Vorrichtungen zum Aufhängen und die Gefäße u. dergl. St. 77. Nr. 8.

IV. O. 67. Über die Sekretärkunst (oder Schreibkunst). D. 20, Buch über die Metonömie (Lesung von Kinaia statt Kitaba).

V. O. 32, Buch der Wörter und Buchstaben. C. 41, E. 49. Schreibkunst. St. 118. Nr. 26—27. s. Logik Nr. 12.

VI. O. 60, Über die Anführungen des Heeres. St. 72. Nr. 15.

b. Künste.

Kunst der Erziehung.

O. 87, Buch über das, was der Erzieher zu tadeln hat (oder über das, worin der zu Erziehende getadelt werden muß). E. und C. fehlen. St. 73. Nr. 19.

Kunst der Musik.

I. Einleitung in die Musik. B. I. 212. C. 9. Br. Mus. Suppl. 823, 12. vielleicht Teil von II u. III. Konstantinopel, Qiliǵ Ali Bâšâ S. 46, Nr. 674.

II. O. 33, Das große Buch der Musik, verfaßt für den Vezier Abu Gaffar Mohammed Ibn el-Kasim El-Karḫi. C. 55, D. 63.

III. O. 34 c, Kompendium der Musik. C. und E. fehlen. Escurial 906 hat die Überschrift: Elemente der Wissenschaft der Musik. B. C. Nr. 7 u. Escurial 2. 906. Madrid 602. St. 80 [2].

IV. Buch der Musik. D. 63. Leiden. Warner 651. Konstantinopel, 'Alif Efendi 94 Nr. 1598 anonym.

V. O. 34, Über die Einteilung der Takte.

VI. C. 56, Buch der Takte. D. 67, O. 34, Über den Taktschlag, Anhang zum vorherigen.

---

[1] oder „Ausgezogene Kapitel, systematisch zusammengestellt".

[2] Andres (lib. cit. bei B.) schreibt über den Inhalt dieser Schrift: La figura d' una scala o dell' armonia di quindici tuoni prova, che non aveva abbracciata la sette de' tolemmaici, non facendo consonanti le terze; prova altresì, che non era tampoco della pitagorica, pocchè faceva consonanti l' undecima e la duodecima, ossia le ottave di quarta e di quinta.

Das Buch der Ringsteine Alfârâbîs mit Auszügen aus dem Kommentar des Ismail el-Fârânî.

Die Philosophie Abū naṣrs M. b. M. b. 'Ūzlaǵ b. Ṭarḫân el-Fârâbî war in den letzten Jahren Gegenstand hervorragender Abhandlungen[1]). Nicht nur vor Avicenna war er der vorzüglichste Lehrer der arabischen Denker, sondern auch nach ihm war der Glanz seines Ruhmes in keiner Weise verblichen, so daß noch im XV. Jahrhdt. Ismaīl ihn nennen kann[2]) „das Vorbild der Gottesgelehrten, den Liebling der Leuchten unter den Forschern, einen Philosophen, wie uns die Jahrhunderte keinen zweiten bescheren werden in Bezug auf die Klarstellung der Begriffe, noch uns der stets umkreisende Himmel einen ähnlichen bringen wird in der Beleuchtung der Grundsätze. Er, der die Fundamente gelegt hat, so daß er der „zweite Lehrer" genannt wurde".

Seine Ringsteine blieben in den Schulen in unvergeßlichem Ansehen, so daß derselbe Kommentator sagen konnte, sie seien: „ein Buch, in dem die Heilung von den Krankheiten der Unwissenheit und Befreiung von den Schwächen der Einbildung

[1]) Zur Bibliographie bei Überweg-Heinze und Brockelmann. G. d. a. L. I 210 ff. sei hinzugefügt T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. S. 98 ff. Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900. pag. 91 ff. el Mašriq. Beirut 1901. pag. 648 u. 689. Brockelmann, lo. cit. I 212 Nr. 4. Übers: J. Graf, Jahrbuch f. Philos. u. spekulative Theologie 1902. XVI, 4. Alfārābī, Die Staatsleitung. Hrsg. von Brönnle, Leiden. Brill. 1904. Deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung über das Wesen der arabischen Philosophie. Aus dem Nachlasse des Geh. Reg.-R. Dr. Fr. Dieterici mit einem Gedenkblatt.

[2]) cod. f. fol. 1. Z. 12 f.

zu finden ist, indem es alle Edelsteine [1]), in Edelmetall gefaßt, enthält und sie in Worte kleidet, die klaren und präzisen Sinn haben; indem es weiterhin vollständig ist in herrlichen Untersuchungen, die erhaben sind, wenn die wissenschaftliche Prüfung sie erfaßt, oder edele und hohe Forschungen. Es erfordert großen Scharfsinn, sie richtig zu begreifen; Staunen erfaßt den Verstand ob ihrer Tiefen, und machtlos fühlt er sich bei ihren Problemen."

In Aphorismen (qaul 79,16 kalâm, fusûl 80,18) [2]) und Deduktionen behandelt Alfarabi in ähnlicher Weise wie in den „Hauptfragen" die Grundprobleme der arabischen Philosophie: Theologie 1—9. Eschatologie 10. Kosmologie 11—13. Ethik 14—25 (Streben des Menschen zu Gott). Psychologie 26—32. Erkenntnistheorie 33—34. 43. 44. Anthropologie 35—42. An diese Ausführungen haben sich Kommentare seiner Schule 46—58 angesetzt.

Die arabische Philosophie zerfällt bei näherer Betrachtung in eine große Mannigfaltigkeit von Richtungen. Die am meisten in die Augen fallende ist diejenige, die sich auf nichtarabische, vorzüglich griechische Quellen stützt und die sich zur Kennzeichnung dieser ihrer Eigenschaft auch mit dem griechischen Namen failosûf, Plur. falâsife, bezeichnet. In diesem Sinne des Wortes wird al-Kindi der Philosoph der Araber genannt, da bei ihm die griechische Richtung der arabischen Philosophie einsetzt, die sich vom Neuplatonismus zum Aristotelismus entwickelt.

Diesen gegenüber steht die einheimische Richtung der ʿUlamâ, die im Grunde die Gesamtheit der Wissenschaften vertreten, ohne darum aus der Reihe der Philosophen auszuscheiden; ist doch die Philosophie bis zum Anbruch der neueren Zeit der Inbegriff aller Wissenschaften gewesen. Auch diese Gelehrten haben ihre Weltanschauung entwickelt und dieselbe nach den Begriffen ihrer Zeit wissenschaftlich zu begründen gesucht. Sie haben Gedanken über die Welt entwickelt, die bei allen anderen Völkern als philosophische bezeichnet werden; deshalb sind auch

[1]) Als Terminus: Substanzen „alles wahrhaft Seiende".

[2]) Dieterici, Alfarabis ph. Abh. Nr. 6. Hiernach sind die Zitate bezeichnet. Leiden 1890. „Hauptfragen" Nr. 5. Deutsch 1892.

sie zu den Philosophen zu rechnen, auch wenn sie sich nicht mit dem Namen failosûf bezeichnen. So hat es Philosophen gegeben unter den Naturforschern, den Ärzten, den Theologen, den Mystikern, selbst unter den Grammatikern und Historikern, z. B. ibn-Haldûn. Jeder Gebildete mußte Philosoph sein; denn Bildung und Philosophie wie auch Wissenschaft und Philosophie waren identisch. Durch den Gleichklang der Worte ließ man sich irreführen, indem man nur diejenigen zu den Philosophen rechnete, die sich als failosûf bezeichneten, was für die arabische Welt einen unter griechischem Einflusse stehenden Denker bezeichnet, und dadurch die mit einem einheimischen Namen sich bezeichnenden Philosophen ausschloß. De Boer hat diesen Mangel erkannt, indem er einen Historiker, ibn-Ḫaldûn, zu den Philosophen rechnet.

Unter diesen einheimischen Philosophen könnte man die Richtungen unterscheiden je nach dem Vorwiegen einer naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Tendenz und schließlich, diesen beiden gegenübertretend, nach der Hinzunahme außerwissenschaftlicher d. h. religiöser Elemente. Hier hat eine Entwicklung stattgefunden, die in ihrem ganzen Verlaufe eine Parallelerscheinung zu der theologischen im christlichen Mittelalter ist und auch werden mußte, da dieselben Bedingungen vorhanden waren. In dem großen Widerstreite zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten hörten die einen je nach ihrer intellektuellen Disposition mehr auf die Stimme der Vernunft, die anderen mehr auf die Stimme der Offenbarung, Koran und Tradition, und bilden so die mehr oder weniger orthodoxen Theologen. Unter ihnen bildet sich infolge teils innerarabischer, teils christlicher, teils buddhistischer Einflüsse eine gefühlsmäßige Auffassung heraus, die Mystik, Schule der Sûfis.

Alfârâbi gehört zur griechisch-philosophischen Richtung unter den Arabern und stellt als solcher ein Glied in der Kette dar, die Aristoteles mit den Scholastikern verbindet. Sein System ist, wie jedes, das im Banne der sokratischen Denkart steht, eine begriffliche Systematisierung der naiven Weltanschauung; auf dem Wege logischer Formulierung allgemeiner Gedanken, nicht auf dem des Experimentes, sucht es das Wesen der Dinge

zu erfassen. Ein jeder Philosoph ist ein Kind seiner Zeit und denkt in den Formen und Vorstellungen seines Volkes. Daher spiegelt sein System die Weltanschauung seiner Zeit wider, deren Boden es entwachsen ist. Für Araber wie überhaupt für das Mittelalter ist dies die altorientalische, wie Winkler[1]) nachgewiesen hat, und diese muß daher, nachdem die assyriologische Forschung sie wieder erschlossen hat, zur Erklärung der alten Systeme herangezogen werden, zumal dieselben einschließlich der Scholastik nicht darauf ausgehen, das naive Weltbild naturwissenschaftlich zu vertiefen, sondern nur, es in begrifflicher Formulierung wiederzugeben.

Die arabische Philosophie griechischer Richtung hat von einem ursprünglichen Neuplatonismus bis zu einem ausgesprochenen Aristotelismus einen langen Weg der Entwicklung zurückgelegt, von dem bis jetzt nur die Meilensteine sichtbar sind. Die verschiedenartigsten Einflüsse waren besonders in der älteren Zeit geltend und haben zur Gestaltung der Weltanschauung beigetragen: fremde, die neuplatonische Philosophie wie auch die aristotelische, die durch syrische Vermittelung zu den Arabern gelangt sind, vielleicht neupythagoreische Zahlenspekulation — buddhistische bilden einen wesentlichen Einschlag der späteren Spekulation (Ismail), und des Ṣûfismus — sodann einheimische: die des Qorans, der Theologen und Mutaziliten. Die verschiedenen Fäden dieser Einwirkungen in den einzelnen philosophischen Ausführungen auseinanderzuhalten und sie einzeln zu verfolgen, um dann aus ihrem Zusammenwirken die einzelnen Phasen des Entwicklungsganges zu verstehen und in ihren Nachwirkungen in der scholastischen Ideenwelt zu verfolgen, dies ist die in der Natur der Sache gegebene Aufgabe der Geschichte der arabischen Philosophie.

Die folgenden Ausführungen sollen den Versuch einer Vorarbeit zu diesem Ziele bilden. Deshalb war das Augenmerk darauf gerichtet, 1) einen philologisch möglichst ursprünglichen Text herzustellen, soweit die Handschriften dazu die Möglichkeit bieten, 2) diesen Text auf Grund innerer Kriterien von den

[1]) Arabisch-Semitisch-Orientalisch 1901. M. V. A. G. Heft 4 u. 5.

mit der weiterrückenden Zeit sich immer mehr ansetzenden Zugaben zu befreien und das Ursprüngliche herauszuschälen; 3) die grundlegenden Gedanken wiederzugeben und für einzelne Punkte die historischen Beziehungen anzudeuten.

Eine weitere Aufgabe läge darin, den philosophischen Entwicklungsgang Alfarabis zu verfolgen und in seinen verschiedenen Schriften die einzelnen philosophischen Ansichten und das System als Ganzes zu vergleichen; ferner Widersprüche seines Systems (z. B. betreffs der Gotteserkenntnis) aufzudecken und sie aus den verschiedenartigen Einflüssen, unter denen er stand, psychologisch und logisch begreifbar zu machen, sodann die Weiterbildung seiner Anschauungen in seiner Schule und bei den späteren arabischen Philosophen zu untersuchen und die Verbindungen einerseits mit der griechischen, anderseits der scholastischen Philosophie im einzelnen klarzulegen. Von einer systematischen Behandlung dieser Aufgaben mußte abgesehen werden, da die Grundlagen für eine solche, die philologischen Vorarbeiten, noch nicht vorhanden sind und zum Teil in fremde Spezialgebiete übergreifen.

Der Emir Isma'il [1], el-Hoseini (der Sohn des Ḥosein?) aus Fârân bei Samarkand schrieb 1485, 535 Jahre nach dem Tode Fârâbîs, einen Kommentar zu den fuṣûṣ, den er dem „mächtigen Könige“ ġijâṯ ed-dîn wâṯiq billah Abu-l-muẓaffar (cod. g. sulṭân Ia'qûb) Behâdur-ḫân widmete.

Diese Titel weisen uns auf die Ṣafiden-Dynastie hin, weshalb auch der Kommentar in der Einleitung den Fürsten ṣafî ed-dîn nennt (von tadellosem Gottesglauben). Von jeher waren die Perser die Hauptträger der ostarabischen Kultur, und so sehen wir denn auch wieder auf persischem Boden nach dem Mongolensturme die ersten Blüten der Literatur sich schüchtern hervorwagen. So sollte es auch ein persischer Fürst sein, Ḥaidar, der Löwe, der Herrscher von Ardebil, der seinen Emîr zur Abfassung des Kommentars veranlaßte (cod. f. fol. 2, r9 fa'umirtu, „und ich erhielt den Auftrag von meinem Vorgesetzten, Fürsten“).

[1] Isma'îl el Hoseini nach cod. g. el „„ġâzâni““. Zufolge einer Glosse in cod. g. fol. 68v ist er Schüler des Dauwâni 1501 (Brockelmann II 217) und trägt den Titel Emîr.

Am 7. Juli 1485 (?) wurde die Arbeit zu Ende geführt. Drei Jahre später wurde der Fürst in einen Krieg mit seinem Schwager, dem Sulṭân Ja'qûb und den Šahen von Širwân verwickelt, der mit dem Tode Ḥaidars endete 1488. Ja'qûb nahm das eroberte Land in Besitz, und ihm widmete Isma'il eine etwas erweiterte Neuausgabe seines Kommentars (codex f), die am 6. März 1491 fertiggestellt wurde.

Von der Philosophie Avicennas 1037 † aus, in deren Ideenkreis er steht, unternimmt er es, die Anschauungen einer früheren Entwicklungsstufe (Alfârâbî 950 †) zu erklären, wobei Unterschiebungen und Differenzen unvermeidlich waren. Die ṣûfischen Begriffe wie auch die Ansichten über die inneren Sinne des Menschen waren mit der Zeit andere geworden, und auch an anderen Stellen ist es interessant zu sehen, wie der Kommentator bemüht ist, seine historisch späteren Ideen in den Schriften des älteren Meisters wiederzufinden. Er zitiert Avicenna k. eš-šifâ, k. el išarât, und et. ta'liqât (Nr. 18, 20, 21 in Brockelmann I. 454 f.), eṭ-Ṭûsi šarḥ maqâmât el-'ârifîn [1]) und šarḥ, išârât [2]) sodann wahrscheinlich as-Suhrawardi 1234 † an folgender Stelle cod. f. fol. 54 r 9 ff. „Es sprach der große Theologe (?) in seinem 'awârif el ma'ârif [3]), in dem er abu 'Ali el-Fârmadi zitiert, der seinerseits die Worte seines Lehrers abu Qâsim el-Kurrakâni anführt: „„Die siebenundsiebzig Namen Gottes werden zu Eigenschaften des Erdenpilgers, während er noch auf der Pilgerfahrt ist und noch nicht (ins Paradies) gelangt ist."" Der Meister (Fârmadi oder abu Qâsim) will damit sagen, der Mensch nehme von jedem Namen Gottes eine Eigenschaft an, die dem Zustande des Körpers, seiner Ohnmacht und Schwäche entspricht, wie wenn er z. B. von dem Namen „Barmherziger" die Barmherzigkeit annimmt, soweit es die Körperlichkeit zuläßt. Alle Erläuterungen der Meister betreffs der Namen und Eigenschaften,

---

[1]) maqâmât el 'ar. schrieb (nach Jaqût) 1234 † šihabeddin abu naṣr (nach Iḷ Chall. abu ḥafṣ) Omar b. M. b. abdallah (b.M.) b. 'ammûja es-suhranardi, ein Nachkomme Abu Beckers. Brockelmann I 441 Nr. 10.

[2]) eṭ Ṭûsi 1272 † (Brockelmann I 454 unter Nr. 20 u. I 508) schrieb ḥall muškilât el išârât in dem Streite, den Faḫraddîn ar-Râzî 1209 † angeregt hatte betreffs der Schrift Avicennas k al išarât wat tanbîhât.

[3]) Brockelmann I 440. 22. Nr. 1.

die den besten Teil ihrer Wissenschaften ausmachen, sind so zu verstehen und zu erklären. Glaubt aber jemand, in diesem Vorgange würden (die Eigenschaften Gottes im Menschen) wie in einem Substrate aufgenommen (so daß Gott im Menschen, wie in einem Substrate wäre), so ist er ein Abtrünniger und Häretiker.“ Der Name eṣ-Ṣamadâni ist sonst nicht für Suhrawardi zu belegen; jedoch ist er berühmt durch sein Buch ʿawârif el maʿârif. Ein gleichbetiteltes Buch schrieb außer ihm el Mekki bn abi Ṭâlib el qisî 1047 † [1]), der aber nicht in Betracht kommen kann, wenn el-Fârmaḏi 1142 starb. Jaqût (Wüstenfeld) kennt 3, 839 einen Ṣufi ʾAbû ʿali el faḍl b. M. b. ʿAli el Fârmaḏi 537/1142 † und seinen gleichnamigen Enkel, ebenfalls aus der Stadt Fârmaḏ in der Nähe von Ṭûs. Statt kurrakâni (eine Stadt Kurrakân findet sich in Jaqût nicht angegeben) liest cod. g. el-kermâni, eine Lesart, die der Abschreiber für das ihm unbekannte Kurrakân setzte.

Eine systematische Darstellung der Philosophie Ismaʿîls und eine Vergleichung mit der Suhrawerdis u. a. müßte von den ṣufischen Gottesbeweisen ausgehen [2]), die in den Erklärungen von Nr. 1—9 Alfârâbis gegeben sind.

Die Arbeit war ursprünglich mehr als geschichtliche Untersuchung und Vergleichung geplant. Beim Fortschreiten derselben stellten sich jedoch so viele philologische Schwierigkeiten und Abweichungen von dem Texte Dietericis ein, daß es ratsam erschien, den Text und Übersetzung mitsamt dem kritischen Apparat nochmals zu veröffentlichen. Die Zitate beziehen sich auf die erste Ausgabe, deren Paginierung bei den einzelnen Kapiteln angemerkt wurde.

Auf Grund von sieben Handschriften, deren Beziehungen zueinander aus gemeinsamen Fehlern festgestellt werden konnten, wurde ein Text eruiert, der vom XII.—XV. Jhrhdt. in den Philosophenschulen bekannt war. Vor dieser Zeit muß er jedoch anders ausgesehen haben. Es sind manche, dem Bereiche der inneren Kritik angehörende Anzeichen vorhanden, die darauf

[1]) Ahlwardt, Katalog d. ar. Handsch. d. Bibl. z. Berlin.

[2]) Cfr. Brockelmann II 217, 4. Nr. 11 u. 12, eine ältere und eine jüngere Abhandlung seines Lehrers, verfaßt, um die Existenz des notwendig Seienden (Gottes) zu beweisen.

hinweisen, daß das Werk Fârâbis, trotz treuer Überlieferung des ersten Teiles (cap. 1—42/46), im Laufe der Zeit manche Erweiterungen erfahren habe. Carra de Vaux empfindet S. 109 seines Werkes Avicenna betreffs der in Nr. 49 dargelegten Ausführungen eine sich aus der philosophiegeschichtlichen Betrachtung ergebende Schwierigkeit. Wie ist es zu begreifen, daß Alfârâbî, während doch eine der Hauptthesen der Philosophen darin bestand, gegen die muslimische Orthodoxie die menschliche Freiheit zu verteidigen, hier die menschliche Wahl durch die göttliche Prädestination determiniert sein läßt? Es liegt nahe, an die Reaktion zu denken, die Ġazâli 1111 † gegen die heterodoxe Richtung der Philosophen inszenierte. Kapitel 50 nähert sich in so bedenklicher Weise aš'aritischen Ansichten und 55 ṣifatitischen, d. h. solchen theologischen Meinungen, die von den Philosophen stets mit dem größten horror abgewiesen wurden, daß es nur zu natürlich ist, auch hier an einen fremden Einfluß zu denken. Von Nr. 46—58, anschließend an den natürlichen Schluß S. 77, 1—3, beginnt eine Reihe von Erläuterungen zu Nr. 1—45, wie sich aus ihrem Inhalte ergibt. Aus einigen sachlichen Differenzen zu Nr. 1—45, die später besprochen werden, geht hervor, daß diese Erläuterungen nicht von unserem Philosophen selbst, sondern aus seiner späteren, nach el Ġazâli fortbestehenden Schule stammen. Daß Nr. 43 u. 44, da sie ein Nr. 37 u. 38 bereits behandeltes Thema wieder aufnehmen, ebenfalls zu diesen fremden Erläuterungen gehören, ist nicht unmöglich. Nr. 42 würde mit der Lehre über den Traum und die ihm verwandte Ekstase einen ähnlichen Abschluß haben wie die Metaphysik Avicennas (liber decimus) (Venedig 1495). Die Kapitel 46—58 sind streng theologisch-qoranisch (Nr. 47—48) gehalten und tragen sowohl stilistisch (77, 20. 78, 12 u. s. w.), wie auch sachlich (Nr. 55) und methodologisch (trockene Aufzählung logischer Begriffe) die Zeichen des Schülerhaften an sich. Die Einteilung derselben führt uns auf eine ältere Form, als die jetzige der fuṣûṣ ist, zurück. In 79, 16. 80, 18. 82, 5 sind die großen Abschnitte abgegrenzt, die durch die Einteilung in fuṣûṣ durchbrochen werden. Wenn diese ältere Form, deren Teile 18, 18 u. 82, 5 mit faṣl bezeichnet werden, auf die Zeit kurz

nach el-Ġazâli zurückzuführen ist, so bliebe für die Datierung der jüngeren, der jetzigen, die Zeit von dem Ende des XII. bis zum XIV. Jahrhundert. Vor dieser Zeit war der Titel der Schrift wohl fuṣûl ûl-ḥikma, „Abschnitte der Weisheitslehre“, eine Bezeichnung, die aufkam, als man die Schrift für den Schulgebrauch in Abschnitte zerlegte. Der Titel fuṣuṣ „Ringsteine“ verdankt wahrscheinlich Ismaîl seine Entstehung. Der ursprüngliche Titel, wenn es einen solchen überhaupt gab, ist nicht erhalten geblieben. Für die Darstellung der Philosophie Fârâbis dürfen also nur die ersten 42 Kapitel verwendet werden. An diese reihten sich, entwachsend den mündlichen Auslegungen an den Hochschulen, drei Schichten von Kommentaren an. Die älteste bilden wohl die Kapitel 43--45. Nr. 46—50 halb, sind herausgegriffene Fragen ohne systematische Ordnung und können wohl als die mittlere Schicht gelten gegenüber der jüngsten, die in Nr. 50 halb—58 systematisch den Text S. 68, 9—17 erklärt. Alle diese Kommentare fand Isma'îl bereits vor.

Eine Übersetzung aus dem Arabischen hat nicht nur die Aufgabe, dem Original möglichst getreu zu bleiben; sie darf nicht einfachhin Worte aus der anderen Sprache in die unsere, sondern muß auch fremdartige Vorstellungen in die uns bekannten übertragen. Die arabische Auffassungsweise, Ideenassoziation und Syntax sind so wesentlich von der unsrigen verschieden, daß eine wortgetreue Übersetzung zur Unverständlichkeit führen würde. So sagt der Araber z. B. nicht: „Er erwirbt sich Bildung“, sondern: „Die Bildung kommt zu ihm“, cfr. Dieterici 73, 3. Der parataktischen Natur der Sprache gemäß wechselt das Subjekt häufig sprungweise, wo wir, hypotaktisch denkend, dasselbe Subjekt beibehalten u. s. w.

Die zu vorliegender Arbeit gehörigen arabischen Texte und textkritischen Anmerkungen werden zu Ende dieses Jahres erscheinen in der „Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete“ hrsg. v. Dr. C. Bezold.

Für freundlichstes Entgegenkommen und vielfache Förderung der Arbeit bin ich meinen verehrten Lehrern, den Herren Prof. Dr. Baeumker und Dr. Prym, den aufrichtigsten Dank schuldig.

Der Verfasser.

1. Alle sich uns darbietenden Dinge besitzen ein Wesen und eine Individualität. Das erste ist nicht das zweite, und zwar ist a) zunächst das Wesen nicht in der Individualität enthalten; denn wäre dies beim Menschen der Fall, so müßte der Begriff des Ersten, seines Wesens, zu dem des Zweiten, der einzelnen Menschen, werden, und in dem Begriff seines „Was" hättest du zugleich diesen konkreten [1]) Menschen begriffen und dadurch auch seine Existenz, und jedes geistige Erfassen trüge in sich den Anspruch auf reale Existenz seines Inhaltes. Ebensowenig ist b) umgekehrt die Individualität im Wesen dieser Dinge enthalten. Sie müßte sonst konstituierendes Prinzip sein, ohne welches der Begriff des Wesens unvollständig bliebe und dessen Entfernung aus ihm sogar für die Einbildung unmöglich wäre. Ferner müßte sich die Individualität des Menschen decken mit seiner körperlichen und tierischen Natur, und ebensowenig wie jemand, der den Menschen als solchen begriffen hat, zweifelt, daß er körperlicher oder tierischer Natur ist — vorausgesetzt, daß er diese beiden Begriffe versteht —, ebensowenig könnte er zweifeln, daß er Individualität und Existenz besäße [2]). Tatsächlich verhält es sich aber nicht so, vielmehr zweifelt man, bis eine Tatsache der direkten oder vermittelten (79, 4—6) Wahrnehmung sich einstellt.

Somit gehört nach dem, was wir an den existierenden Dingen gezeigt haben, das Dasein und die Individualität nicht

[1]) Aristoteles Kategorien 5 S. 2a 11—15 *ὁ τὶς ἄνθρωπος*.

[2]) Das existere et esse individuum würde in gleicher Weise wie corpus und animal Bestandteil der Definition des Menschen sein. Alfârâbî führt nicht animal und rationale, die eigentliche Definition an, sondern corpus, ein höheres genus, wegen des Fortschritts der Gedanken. Die einfache Definition ist im vorhergehenden behandelt.

zu den konstituierenden Prinzipien der Dinge. Dann könnten beide noch etwa zu den zufälligen oder notwendigen Akzidenzien, kurz zur Gruppe der inhärierenden Dinge gehören, die auf die Wesenheit erst folgen. Jedes Akzidens inhäriert der Wesenheit entweder infolge seiner Natur — dann inhäriert es notwendig — oder von einem anderen her. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß dem Nichtexistierenden etwas inhäriere, das ihm in der Existenz erst folgt (also ersteres als existierend voraussetzt), und demnach ist es ebenfalls ein Widerspruch, daß dem Wesen etwas Reales inhäriere, bevor ersteres selbst Realität besitzt, und daß die Realität einer Substanz inhäriere, nachdem letztere früher bereits Realität besaß, daß also die Existenz ihr erst zuteil werde, wenn sie bereits existiert [1]; dann wäre sie eher, als sie ist [2]. Daher kann die Existenz kein Akzidens sein, das dem Wesen aus ihm selbst heraus sich ergibt, denn das Akzidens inhäriert in dieser Weise dem Dinge nur dann, wenn dieses Ding real ist, und letzterem kommen, erst dann, wenn es Realität besitzt, als Akzidenzien (ʿaradât) (reale) Dinge zu, die es selbst verursacht. Denn das Subjekt der Inhärenz, das ein Inhärierendes (cfr. 78, 17) (aus innerer Naturnotwendigkeit) erfordert (oder zur Folge hat), ist Ursache für das, was ihm folgt und inhäriert. Die Ursache bringt aber nur dann, wenn sie notwendig wirkt, ihre Wirkung notwendig hervor. Bevor sie existiert, ist sie aber nicht notwendig wirkend, und daher gehört die Existenz nicht zu dem, was das Wesen als notwendige Wirkung verursacht, in allen Dingen, deren Existenz und Wesenheit irgendwie verschieden ist.

Der Ursprung des Seins ist daher etwas anderes als die Wesenheit, und dies aus dem Grunde, weil jedes notwendig anhaftende, resultierende und zufällige Akzidens entweder aus dem Dinge selbst stammt, oder aus einem anderen. Wenn nun die Individualität der Wesenheit nicht aus sich selbst zukommt — beides ist ja verschieden —, so kommt sie von einem anderen her ihr zu, und es ergibt sich ferner, daß jedes Ding, dessen

[1]) Alfarabi will sagen, die Existenz hat kein Inhärenzverhältnis zur Substanz; denn dann setzte sie die Substanz schon als existierend voraus.

[2]) Wörtlich „vor ihrem Wesen".

Individualität verschieden ist von seinem Wesen und von den Bestandteilen seines Wesens, seine Individualität von einem anderen erhält und daß wir zu einem ersten Prinzip gelangen, dessen Wesenheit nicht verschieden ist von seiner Individualität.

2. 67, 7. Das Dasein der verursachten Wesenheit ist ihrer Natur nach nicht unmöglich, sonst existierte sie nicht tatsächlich; noch ist es notwendig, sonst wäre sie nicht verursacht. Somit ist sie ihrer Definition zufolge kontingent [1]); notwendig nur unter Voraussetzung ihres Urprinzips und unmöglich unter der Voraussetzung, daß ihr Urprinzip nicht existiert. Also ist sie innerhalb ihrer selbst vergänglich, durchaus notwendig aber zufolge ihrer Beziehung „Alle Dinge außer seinem Antlitze sind vergänglich“ (Sure 28, 88).

3. 67, 11. Den verursachten Wesenheiten kommt von ihrem Wesen die Nichtexistenz zu, von einem anderen die Existenz. Das Ding aber, das aus sich existiert, ist früher als dasjenige, das nicht aus sich existiert. Der verursachten Wesenheit kommt es deshalb aus ihr selbst [2]) eher zu, nicht zu sein, als zu sein. Somit ist sie hervorgebracht, aber nicht in einer Zeit, die weiter zurückreichte (81, 16. 83, 4—5).

4. 67, 15. Jede Wesenheit wird von vielen Individuen ausgesagt. Doch besteht diese Prädikation nicht auf Grund ihrer Wesenheit; sonst könnte dieselbe nicht in einem Einzeldinge sein. Dieses (Vorhandensein in Einzeldingen, d. h. ihre konkrete Existenz) kommt ihr daher von einem anderen zu, so daß also ihr Dasein verursacht ist.

5. 67, 17. Von jedem einzelnen der Individuen (cfr. 76, 19), die gemeinsam an dem Wesen teilhaben, gilt, daß diese Art von Wesenheit zu sein nicht dasselbe ist, wie dieses Einzelding zu sein; sonst könnte dieses Wesen keinem anderen als diesem einen zukommen [3]). Dieses sein Einzelsein kommt ihm also nicht

[1]) d. h. tatsächlich aber nicht notwendig. Sie könnte auch nicht existieren.

[2]) Wörtl. „nach Maßgabe ihrer selbst“ nach dem Maße ihres eigenen Wesens.

[3]) Es wäre die zweite Substanz identisch mit der ersten. Nach Aristoteles kann nur die erste Substanz nicht von anderen ausgesagt werden, also nur „diesem einen“ zukommen. Aristoteles Metaph. ζ. 13, 1038 b 10 und passim besonders Kategorieen 5, 2 a 11. Es liegt immer wieder die leitende Grundüberzeugung vor, ein Wesen, dessen Individuationsprinzip mit seiner Existenz gleich ist seinem Artbegriff, ist nicht verursacht und existiert

notwendig aus sich zu, daher muß es von einer Ursache kommen. Es ist also verursacht.

6. 67, 21. Der Artunterschied ist noch nicht im Wesen der Gattung enthalten. Wenn doch, dann auch im Einzelding [1]), d. h. das Wesen der Gattung besteht nicht durch [2]) die Differenz, sondern das, was durch [3]) die Differenz besteht, ist gerade das in Individuen Wirklichwerden (das Entstehen [4]) des Einzeldinges selbst), und infolgedessen besteht seine Wirklichkeit durch jene Differenz (cfr. 66, 6—7 Parallelismus zwischen Individualität und Existenz). So wird der allgemein genommene Begriff animal nur dadurch (68.) wirklich, daß das animal ein rationale oder ein brutum wird, aber es erhält das Wesen der animalitas nicht dadurch, daß es rationale ist.

7. 68, 2 a) Das aus sich notwendig Seiende zerfällt nicht in Teile durch Artunterschiede. Sonst würde der Artunterschied für dasselbe realer Bestandteil sein und zu seinem Wesen gehören. (Es zerfällt nicht in Teile); denn das Wesen der Existenz ist nur diese selbst.

b) cfr. 70, 5—6. 67, 15. Das notwendig Seiende ist nicht teilbar, so daß es sich (prädikativ) auf viele Individuen bezöge, die der Zahl (nicht der Art) nach verschieden wären; sonst

---

notwendig. Eine andere Übersetzung wäre: „sonst könnte dieses Wesen nicht ohne jenes eine (d. h. außerhalb jenes einen) existieren."

[1]) Der innîja, d. h. wenn, wie in Gott, Genus und Differenz zusammenfallen, dann muß auch konkretes Individuum und Differenz dasselbe sein. cfr. Nr. 7.

[2]) Durch d. Diff. = auf Grund von. Dieses Objekt ist nicht animal, weil es rationale ist, sondern umgekehrt kann erst rationale werden, wenn es (logisch) früher schon animal ist; ferner dieses Objekt ist nicht ein Einzelding deshalb, weil es rationale ist, sondern kann erst ein Individuum werden, wenn die Differenz (rational) schon vorausgesetzt ist.

Die aristotel-scholastischen Begriffe der causa formalis und besonders des praedicare formaliter primo et per se leiten den Gedankengang.

[3]) ṭabî'atu-l-gins 67, 22 parallel zu mâhîatu l-gins 67, 21, also beides gleich „Wesen des genus".

[4]) Es liegt die platonisierende Vorstellung zu Grunde, daß zu einer real gedachten „Idee" des Gattungsbegriffes der Artunterschied hinzutritt und daß dadurch das Ding entsteht. Die Differenz „aktuiert" (ḥṣl) das genus, das als reale Potenz und Materie gedacht ist, und bildet dadurch das konkrete Einzelding. Aristoteles entwickelt dieselben Gedanken auf rein logischem Gebiete: gemäßigter Realismus.

müßte es verursacht sein — ein weiterer Beweis für unsere (erste) Behauptung (daß das Notwendige nur eines und daß alle Vielheit verursacht ist und deshalb ein erstes, nicht Verursachtes existieren muß).

c) 68, 5. Das notwendig Seiende zerfällt nicht in Bestandteile, weder quantitativ noch begrifflich; sonst wäre jeder seiner Teile entweder notwendig — und wir hätten eine Vielheit von notwendigen Dingen — oder nicht notwendig. Teile sind nun aber immer eher als das Ganze (cfr. Nr. 54. S. 81, 11 ff.) (also näher, aqdam, der Quelle des Seins), und somit wäre also das Ganze noch entfernter vom Sein (d. h. nicht mehr ein notwendig Seiendes).

8. 68, 9. Das notwendig aus sich Seiende hat weder genus noch einen Artunterschied, daher auch keine Definition (cfr. 82, 20).

Das notwendig Seiende hat kein genus, deshalb auch keinen Artunterschied noch eine Art und daher auch keine (disjunkt verschiedene) Mitart (kein Ähnliches). Das Notwendige hat keinen Bestandteil, noch ein Substrat, noch einen Teilnehmer am Substrat, noch ein konträr Entgegengesetztes. Das notwendig Seiende hat kein Substrat, daher auch keine Akzidenzien und ferner auch kein Verhüllendes (79, 16), sondern ist rein und klar. Das notwendig Seiende ist Urquell jeder Emanation (Plotin) und offenbar. Ihm ist das Weltall „eigen“ [1]), ohne daß dadurch eine Vielheit in Ihm entsteht. 80, 18. Er existiert insofern er offenbar ist und erfaßt (erkennt 81, 5 und besitzt) aus seinem eigenen Wesen das All. Sein Wissen um das Weltall ist daher später, als sein Wesen; aber sein Wissen um sich selbst ist er selbst. Ersteres bringt eine Vielheit mit sich, die jedoch später ist, als sein Wesen [2]). Aber (umgekehrt) steht das Weltall als Einheit da in Beziehung auf ihn (82, 1), und

[1]) Wörtlich: es haftet ihm gleichsam an wie eine Eigenschaft (lahu), doch so, daß (insofern, als) keine Vielheit in ihm ist.

[2]) Die göttliche Vernunft, die die Welt erkennt, ist „später“ als das göttliche Wesen! die Vielheit der Objekte später als die Einheit. cf. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie (Plotin) 3. 2 477 Z. 9. „Erst Plotin ist es, welcher die Gottheit, um alle Vielheit aus ihrem Begriffe zu entfernen, von der höchsten Vernunft ausdrücklich unterscheidet und über sich hinaus-

daher ist er das All in Form einer Einheit[1]). Er ist die Wahrheit[2]) (82, 5) — wie sollte er nicht —, da er doch notwendig ist. Er ist verborgen — wie sollte er nicht —, und doch ist er sichtbar. Er ist sichtbar und dadurch zugleich verborgen, verborgen und dadurch zugleich sichtbar (cod. g. a. b. cfr. 77). Begib dich (82, 18) von seiner Verborgenheit zu seiner Sichtbarkeit, so ist er sichtbar und zugleich verborgen.

9. 68, 18. Ein jedes Ding, dessen Ursache — und zwar eine notwendig verursachende — bekannt ist, ist damit auch selbst erkannt. Ordnet man nun die Ursachen, so endigen die letzten bei den individuellen Einzeldingen, eine Kette notwendigen Verursachens. Daher ist ein jedes Universelle und Singuläre erkennbar von der Erkennbarkeit des ersten[3]) her. Dennoch erkennt er die Dinge nicht aus ihrem Wesen (cfr. 81, 2) — er würde dann ja in die Zeit und das Jetzt eintreten[4]), — sondern aus sich selbst. Die Ordnung der Dinge, die bei ihm ist, ist nach Individuen hergestellt in endloser Folge. Die Welt seines Wissens, die später ist als er selbst (cfr. 68, 13—14), ist das zweite Weltall, das ohne Ende und unbegrenzt ist, und dort ist der amr. (69, 12—14) (Befehl Gottes) Logos. (cfr. Nr. 12.)

10. 69, 1. Sein erstes Wissen besteht durch sein Wesen und ist nicht teilbar. Sein zweites Wissen geht aus von seinem Wesen. Wenn dieses Wissen eine Vielheit in sich birgt, so ent-

---

rückt. Das Erste, sagt er, kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten, und alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist. Im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, des Wesens und der Tätigkeit.

[1]) Gott ist dasselbe Wesen wie die Welt, nur in Form einer Einheit, und die Welt ist dasselbe Wesen, wie Gott, nur in Form einer Vielheit. Dem Wesen nach sind beide gleich; der Form nach verschieden. Bei dieser Deutung würde eine Art Pantheismus anklingen. Indischer Einfluß?

[2]) Gott ist das vorzüglichste Objekt des Erkennens, weil das wahrste Objekt Methaph. λ 9 1074 b ff. 31—35. Nur das Notwendige und Unveränderliche ist das wahrhaft Seiende.

[3]) Also ist dieses (Gott) als eine notwendig wirkende Ursache gedacht, nicht als freischaffende. Kommentar: el 'ulâ der ersten Sichtbarkeit d. h. Seines Wissens um sich selbst.

[4]) Oder auf das Wesen der Dinge bezogen: „Da sich dieses in Zeit und Jetzt befindet“, also veränderlich ist.

steht dieselbe nicht „in“, sondern „nach“ seinem Wesen. „Es fällt kein Blatt (vom Baume), ohne daß er es weiß“ (Koran 6, 59). Von dort „läuft das Schreibrohr auf der wohlbewahrten Tafel“ (Koran 85, 22) seinen Lauf bis zum Tage der Auferstehung. Weidet sich dann dein Blick an jenem Orte und schmeckst du jene süße Flut, so bist du im Wohlsein und dein Blick voll Staunen (oder: und bist nicht [lam] verwirrt).

11. 69, 6. Dringe vor zur Einheit, so wirst du staunend dich versenken in die Ewigkeit. Suchst du (wörtlich fragst du) nach ihr, so ist sie ein Nahes. Die Einheit wirft einen Schatten, und dieser wird zum Schreibrohr. Die Gesamtwelt wirft einen Schatten, und dieser wird zur Tafel, auf der hineilend das Schreibrohr die niedere Welt einzeichnet.

12. 69, 9. Das Unendliche ist unmöglich nur in der niederen Welt und dem, was Ordnung hat, nicht in der Allgemeinidee jedes Dinges; notwendig ist es aber im Logos (und dort ist also des Unendlichen soviel du willst! wohl Glosse).

13. 69, 11. Die Einheit wirft einen Blick, und dieser wird zur (göttlichen) Macht. Dann wirft die Macht einen Blick (81, 6), und so entsteht das zweite Wissen, das die Vielheit in sich schließt (69, 1—2). Dort ist die Sphäre der Welt der göttlichen Gewalten. An sie grenzt die Welt des Logos (Philo) (des Befehles). Das Schreibrohr läuft diesen Befehl ausführend über die Tafel, und die Einheit wird zur Vielheit dort, wo „den Lotus das bedeckt, was ihn bedeckt“ (Koran sur. 53, 16), und wo der Geist und das Wort sich befindet [1]), dort ist die Sphäre der Welt des Logos. An diese schließen sich an der Thron, der Sessel und die Himmel mit dem, was in ihnen ist. Alles ruft „Preis sei ihm“. Dann kreist es um den Ursprung. Dies ist die Sphäre der geschöpflichen Welt, von der sich alles (wieder) zurückwendet zu der Welt des Logos und jeder einzeln zu ihm kommt. (Sure 19, 83. 95.)

14. 69, 17. Betrachte die Welt der Schöpfung, so siehst du in ihr die Zeichen des Schaffens; wende dich dann ab von ihr und betrachte die Welt des reinen Seins, dann erkennst

[1]) oder entsandt werden.

du, daß es ein seinem Wesen nach Existirendes geben muß und wie ihm die wesentliche Existenz notwendig zukommt [1]. Wenn du die Welt der Geschöpfe betrachtest, so steigst du auf; wenn die Welt des reinen Seins, so steigst du herab. „Absteigend" erkennst du, daß diese (höhere Welt) nicht jene (niedere) ist, aufsteigend aber, daß diese (niedere Welt) nur sie selbst ist. „An den Sphären und in ihren Seelen werden wir ihnen unsere Zeichen kundtun, so daß ihnen klar wird, daß er die Wahrheit ist. Genügt ihnen vielleicht dein Herr nicht als Zeuge über alle Dinge?" Sure 41, 53.

15. 70, 1. Wenn du zuerst die Wahrheit (Gott) erkennst, so erkennst du sowohl sie, wie auch ihr Gegenteil, und wenn du zuerst das Falsche (die Welt) erkennst, so erkennst du dieses zwar (das Nichtige S. 82, 7 Zufällige, Kontingente), aber nicht (ihr Gegenteil) die Wahrheit. So schaue denn hin auf die Wahrheit (Gott), denn du liebst nicht „die versinkenden Sterne" (Koran 6, 76), sondern wendest dein „Antlitz" (auf Gott) Sure 6, 79.

16. 70, 5. Sonach ist es dir einleuchtend, daß das notwendig Wahre nicht teilbar ist, so daß es von vielen Individuen ausgesagt werden könnte (67, 15 – 68, 4), noch einen Gleichen (68, 9) neben sich hat, noch einem Gegensatz (Contrarium) gegenübersteht, noch (68, 6) der Quantität und Definition nach in Teile auseinander geht, noch in Wesen und Individualität (67, 5 – 6) zerfällt, noch in seinem äußeren und inneren Sein (68, 16) sich unterscheidet. So betrachte also, ob das, was deine Sinnesorgane aufnehmen (erreichen) und deine innere Vorstellung abbildet, ebenso ist. Du findest es nur verschieden von ihm (Gott). Es stammt also von ihm. Laß demnach ab von diesem und wende dich jenem zu, und damit hast du dich in ihn versenkt.

17. 70, 10. Alles Erfassen (von seiten einer Fähigkeit) geht auf ein adäquates Objekt oder ein inadäquates, ja sogar ein widerstrebendes, oder auf eines, das weder das eine noch das andere ist. Lust ist das Erfassen des adäquaten, Unlust das des widerstrebenden Objektes. Für jedes Erfassen (d. h.

[1] so daß (Nr. 1) Genus, Differenz und Individuum zusammenfallen.

die Tätigkeit einer jeden Potenz) ist ein vollkommenes Objekt [1]) bestimmt, und die Lust (delectatio) besteht darin, dieses zu erfassen .So für die Begierde das, was ihr angenehm scheint, für den Zorn der Sieg, für die unsicher erwartende Vermutung die bestimmte Hoffnung, für jeden äußeren Sinn das entsprechende Objekt, für die höchste Fähigkeit die Wahrheit (das wahrhaft Seiende, die Ideenwelt) und besonders der seinem Wesen nach Wahre. Um seinetwillen ist jedes vollkommene Objekt das geliebte Objekt einer erstrebenden Seelenkraft. (Metaph. λ. 7. 1072, b. 3. u. Alfârâbî Nr. 23 u. S. 83, 17.

18. 70, 14. Das vollkommenste Objekt (die Vollendung) der glücklichen (Sure 89, 27) Seele ist die Kenntnis (Gottes), der ersten Wahrheit durch eigene Tätigkeit, und diese ihre Kenntnis, vermittelt durch heiliges Schauen (g. c. in heiligem Glanze) nach Maßgabe der Offenbarung, sie ist die höchste Seligkeit.

19. 70, 16. Jeder Erkennende verähnelt sich irgendwie mit seinem Objekt nach Art des Aufnehmens und des sich Vereinens. In ähnlicher Weise wird daher die glückliche Seele etwas [2]) vom verborgenen Glücke (Gott) in einer Art von Vereinigung in sich aufnehmen und so die Wahrheit (Gott) erschauen, sich selbst verlassend. Wenn sie dann wieder zu sich selbst kommt, so spricht sie, oh! welche Schande [3])!

20. 70, 19. Nicht ein jedes Wesen empfindet auch die Lust, mit deren Objekt es vereinigt ist; noch jeder, der der Gesundheit bedarf, weiß sie zu schätzen; vielmehr verabscheut er sie nicht selten. Findet doch der Gallsüchtige das Süße widerlich und verabscheut es! verschmäht doch der an Bulimie Erkrankte die Speise, während sein Leib vor Hunger vergeht! Nicht jeder empfindet das Übel. an dem er krankt. Der Er-

---

[1]) so kamâlan zu übersetzen wie aus den folgenden Beispielen hervorgeht, cfr. auch Nr. 18.

[2]) ma'nā in geistigen Dingen ist gleichbedeutend mit šai = „etwas" in materiellen.

[3]) In Cod. d. lahillâf cf. Freytag s. v. hillauf in der Bedeutung „rauh", auch „kompakt", „materiell", dann „lügnerisch", also: kommt ihr das Bewußtsein wieder, so erscheint ihr das Geschöpfliche trügerisch.

starrte empfindet ja nicht mehr den Brand des Feuers, noch den Frost der Eiskälte.

21. 70, 23. Welches ist nun der Zustand des Gallsüchtigen, wenn die (schlechte Mischung) Krankheit, (die) wie eine Decke (auf seinen Sinnen lag), von ihm genommen wird? und der des krankhaft (71) Heißhungerigen, wenn das Übel von seinem Magen weicht? und der des Erstarrten, wenn die Kraft der Empfindung in das äußere Organ dringt? Findet nicht der Erste dann das Süße lieblich? Wirft dann nicht den Zweiten der Hunger hin und her? Durchdringt dann nicht den Dritten empfindlicher Schmerz? So wird auch dein Blick „an jenem Tage (der Auferstehung) scharf" (Sure 50, 21), wenn der Schleier von dir genommen ist.

22. 71, 5. Du hast infolge deiner selbst einen Schleier, abgesehen von der Bekleidung deines Leibes, und daher beeile dich, ihn abzustreifen, damit du (das Ziel, Gott) erreichst, und dann fragst du nicht nach dem, womit du körperlich vereinigt bist. Empfindest du dann Schmerz, so wehe dir; befindest du dich aber wohl, dann „Heil dir und schöne Heimkehr" (Sure 13, 28). In deinem Leibe bist du dann, als wärest du nicht darin, und es ist dir, als wärest du in der Weite des Himmelreiches. Dann siehst du, „was nie ein Auge gesehen, noch ein Ohr je gehört, noch in eines Menschen Herz gedrungen ist". (I. Kor. 2, 9 u. Jerem. 19, 5.) „So nimm dir denn bei der Wahrheit (Gott) ein Versprechen (Unterpfand der Sicherheit)" (Sure 2, 74. 19, 81. 90), „bis du allein zu ihm kommst." Sure 19, 83, 95.

23. 71, 10. Wenn du aber von dem redest, was bei Gott aus Gott ist, so ist dort die Idealliebe. Ein Objekt der Liebe ist er daher für sich selbst, auch wenn er nicht geliebt wird; ein Gegenstand der Wonne für sich selbst, auch wenn er von keinem anderen (erstrebt und) erreicht wird. Sein Dasein ist erhaben über alle Vollkommenheit; überreich ist er, um (von seinem Reichtum) niederströmen zu lassen (auf die geschöpflichen Wesenheiten) und sie zur Vollendung zu führen.

24. 71, 13. Wer die Wahrheit erschaut, der hält an ihr fest mit Macht oder er fällt ab von ihr aus Schwachheit.

Zwischen diesen beiden Zuständen gibt es nur noch den der Ekstase. Wer aber aus Schwachheit von ihm abfällt, der hat (in seiner Schwachheit) eine Entschuldigung. (In der Ekstase aber) offenbart er sich, dann geht er auf wie die Sonne, kommt näher und näher und erreicht (den Begnadigten). „Den Lohn derer aber, die wohltun, läßt er nicht zu Schanden werden" (Koran 9, 121. 11, 117. 12, 19).

25. 71, 16. Es betet der Himmel in seinem Umschwunge, die Erde in ihrem Schwanken, das Wasser in seinem Fließen, der Regen in seinem Ergießen, und auch du betest zu ihm, ohne es zu wissen, „aber das Bekenntnis der Einheit Gottes ist größer" Sure 69, 15.

26. 71, 18. Dein Geist, der der Substanz des Logos entstammt, ist nicht geformt durch eine bestimmte Wesensform, noch gebildet in einer bestimmten Natur, noch zum Individuum bestimmt durch eine Determination, noch wird er hin und her geworfen zwischen Bewegung und Ruhe, und daher erkennt er das nicht mehr Vorhandene, das vergangen ist, wie auch das Erwartete, das bevorsteht, und erhält Eindrücke vom Himmelreiche und Einprägungen von dem Siegelringe der göttlichen Kraft.

27. 71, 22. Du bestehst aus zwei Substanzen, die eine ist ausgestattet mit Gestalt, Wesensform [1]), Qualität, Quantität, Bewegung, Ruhe, Räumlichkeit und Teilbarkeit. Die andere verhält sich in diesen Bestimmungen entgegengesetzt der ersten, an deren wahrem Wesen sie nicht teilhat (72). Nur der Intellekt erfaßt sie (die geistige Substanz); die innere Vorstellung weicht zurück von ihr. Auf diese Weise bist du zusammengesetzt aus der Welt der Schöpfung und der des Logos (der Ideenwelt), weil dein Geist dem göttlichen Logos entstammt und dein Leib seiner materiellen Schöpfung.

28. 72, 4. Die Prophetie ist in ihrem Geiste mit einer heiligen Kraft ausgestattet, und es gehorcht ihr die Natur des Makrokosmos wie deinem Geiste die des Mikrokosmos. So kann denn auch die Prophetie Wunder hervorbringen, die außerhalb

---

[1]) Die Ausdrücke besagen äußere und innere Form oder sind nach 71, 18 als Synonym zu nehmen.

(menschlicher) Klugheit und Gewohnheit liegen. Ihr Spiegel (cfr. 75, 1) (die aufnehmende, passive Erkenntniskraft) rostet [1]) nicht, so daß sie dann keine Einprägungen mehr empfangen könnte durch das, was auf der wohlbewahrten Tafel steht, entnommen dem Buche, das nicht vergeht, und [2]) durch die Engel, die die Boten sind, und so wird sie in Kenntnis gesetzt von dem, was bei Gott ist.

29. 72, 9. Die Engel sind (platonische) Realideen des Wissens. Ihre Substanzen sind absolut bestehende Wissenschaften [3]). Sie verhalten sich nicht nach Art von Tafeln, auf denen geschrieben steht, noch nach Art der (menschlichen) Brust (d. h. des menschlichen Herzens als Sitz des Wissens), in der die Wissenschaften sind. Vielmehr [4]) sind sie absolute Wissenschaften, die selbständig bestehen. Sie blicken auf den oberen Logos [5]), und empfangen das, was sie erblicken, als Einprägung in ihren individuellen Wesenheiten, indem sie zugleich „allgemein“ sind (d. h. nicht materielle Individuen im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern gleichsam subsistierende species solcher).

Der heilige Geist redet sie an, wenn er wacht; der menschliche Geist (nach cod. f. g. b. a. c. der Prophetengeist) verkehrt mit ihnen, wenn er schläft (Erklärung der Träume).

30. 72, 13. Der Mensch zerfällt in ein Verborgenes und ein Offenkundiges. Letzteres ist der Leib, der sinnlich wahrnehmbar ist in seinen Gliedern und seiner Komplexion. Die sinnliche Wahrnehmung erfaßt nicht mehr als seine Oberfläche, die anatomische Behandlung führt zur Kenntnis seiner inneren Teile. (Ersteres) das Verborgene sind die Kräfte seines Geistes.

---

[1]) Der Verf. denkt an einen Metallspiegel.

[2]) oder abhängig von ʿan gedacht: und so, daß sie nicht mehr in Verbindung treten könnte mit den Engeln, die . . . (Sure 17, 97).

[3]) Cod. d. „Ihre Substanzen sind theologische Wissenschaften“. Der eigentliche in ibdaʿîja liegende Gedanke ist: nicht in ein Substrat aufgenommene Wissenschaften cfr. Ismaîl ad 72, 9.

[4]) Cod. d. „vielmehr sind sie theologische Wissenschaften, die durch sich selbst subsistieren. Der obere Logos wirft einen Blick (cfr. 69, 11), und sie empfangen (daher) eine Einprägung in ihrer Individualität“.

[5]) Cod. d. deutlich jalḥaẓ: „Der obere Logos blickt auf sie . . . und sie sind dann allgemein“ (d. h. verhalten sich wie die Artbegriffe zu ihren Individuen). Vgl. zum Ganzen Zeller Philosophie der Griechen III 2, 541 ff.

31. 72, 16. Die Geisteskräfte des Menschen bilden zwei Gruppen, die eine ist zur Tätigkeit, die andere zum Erkennen bestimmt. Die Tätigkeit ist dreifach, die vegetative, die animalische und die menschliche; das Erkennen ist zweifach, das sinnliche (tierische) und das menschliche. Diese fünf Teile finden sich im Menschen, und viele von ihnen hat er mit anderen (Tieren und Pflanzen) gemein.

32. 72, 20. a) Die vegetative Tätigkeit hat zwei Aufgaben, das Individuum zu erhalten, und ihm Wachstum zu verleihen, wie auch die Spezies zu erhalten und ihr durch die Fortpflanzung Beständigkeit zu geben. Über die Erfüllung dieser Aufgaben ist eine der Kräfte der menschlichen Lebenskraft [1]) als Herrscherin gesetzt, und man nennt sie die vegetative Kraft, die wir nicht weiter zu erklären haben.

b) Die animalische Tätigkeit besteht in der Herbeiziehung des Nützlichen — das erfordert die Begierde — und in der Abwehr des Schädlichen — dies beansprucht die Furcht —, und mit seiner Ausführung ist der Zorn betraut (73). Diese Leidenschaften gehören zu den Kräften der menschlichen Lebenskraft [1]).

c) Die menschliche Tätigkeit besteht in der Wahl des Guten und Nützlichen in Hinordnung auf das Ziel, zu dem man im flüchtigen Leben gelangt; ferner darin, zu verhindern, daß das dreiste Wesen die Überhand gewinne (tafawwuq zu lesen) über die Gerechtigkeit [2]). Es führt zum Ziele ein Verstand, der aus der Erfahrung Belehrung zieht, den feinen Umgang annimmt [3]) und mit Bildung sich ziert, nachdem er die gesunde Richtung erhalten hat von dem Urintellekt [4]).

„in dieser Allgemeinseele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Daß nicht bloß die doppelte Weltseele, sondern auch eine Vielheit von Einzelseelen existiert, dies beruht im allgemeinen auf dem gleichen Gesetz wie die Vielheit von Ideen und Geistern im Nus".

[1]) ruḥ ist im Gegensatz zu ʿaql nicht Geist, sondern die Lebensgeister, spiritus animales = Lebenskraft.

[2]) oder wenn man faqa beibehält: darin, die Armut der Torheit einzudämmen nach Maßgabe der Gerecktigkeit.

[3]) wörtlich, mit wechselndem Subjekt: feine Art des Umgangs kommt zu ihm.

[4]) Zu diesem Intellekt (aṣîl), der die Prinzipien (uṣûl) zum Handeln enthält, vergleiche Thomas v. Aquin. S. theol. p. I qu. 79 art. 12. synderesis.

33. 73, 5. a) Das Erkennen ist der Einprägung zu vergleichen. So wie das Wachs (cfr. Aristoteles de anima 2, 12 424 a 19—20) von anderer Beschaffenheit ist als das Siegel, bis daß es, wenn es das Siegel eng umschlossen hat, einen Namen und die Umrisse eines Bildes davonträgt, ebenso (verhält sich der Erkennende). Zuerst ist er von anderer Beschaffenheit als das Objekt[1]; hat er aber die Wesensform aus demselben entnommen, dann knüpft er mit ihm (dem Objekte) das Band der Erkenntnis an, gerade so wie auch die sinnliche Wahrnehmung von ihrem Objekte ein Bild entnimmt, das sie dem Gedächtnisse anvertraut. Dort bleibt dieses dann abgebildet, auch bei Abwesenheit des äußeren Objektes.

b) Die sensitive (wörtl. tierische) Erkenntnis findet sowohl in äußeren Organen als auch im Inneren des Körpers statt. Das Erstere vollzieht sich durch die fünf Wahrnehmer, die „Sinne“ heißen. Das Letztere steht der aestimativa (dem Instinkte) und den diese bedienenden Kräften zu.

34. 73, 12. Jeder der äußeren Sinne erhält entsprechend seiner Beschaffenheit eine Einwirkung vom Objekte[2]. Ist es intensiv wirksam, so hinterläßt es sein Bild in dem Sinne. Auf diese Weise bildet sich im Auge der Umriß der Sonne ab, wenn es dieselbe erblickt. Wendet es sich dann von ihr (wörtlich dem Sonnenkörper) ab, so verbleibt dieses Nachbild noch eine Zeitlang in ihm; ja vielleicht gewinnt es einen so intensiven Einfluß auf die Natur des Augapfels, daß es ihm Schaden bringt. Dasselbe gilt vom Gehör. Wendet sich das Ohr von einem starken Schalle ab, so ist es noch eine Zeitlang erfüllt mit ermüdendem Klingen.

Gleiches gilt vom Geruch und Geschmack und ist beim Tastsinn am deutlichsten.

35. 73, 18. a) Der Gesichtssinn ist eine Art Spiegel, in dem die Erscheinung des Objektes sich abbildet, solange es

---

[1]) Cod. d. el mudrak „das Objekt des Erkennens“, was wegen des folgenden anhu der grammatisch bessere Text ist. Zu diesem ist dann es-sûra spätere Glosse und Dittographie aus dem Folgenden.

[2]) ev. könnte man übersetzen: . . erhält eine Einwirkung vom Objekte entsprechend der Qualität desselben.

ihm gegenübersteht. Verschwindet das Objekt aber, ohne daß es intensiv wirkte, so verschwindet auch (das Bild).

b) Der Gehörssinn besteht in einer Höhle, in der die Luft, die zwischen zwei sich stoßenden Körpern entweicht, nach ihrer Art sich hin und her bewegt (wörtlich Wellen schlägt, brandet), so daß du hörst.

c) Der Tastsinn ist ein homogenes[1] Glied, das alle Veränderungen wahrnimmt, die ihm durch einen entgegentretenden und auf ihn einwirkenden Gegenstand zustoßen.

Ebenso verhält es sich mit dem Geruch und Geschmack.

36. 73, 22. a) Hinter den äußeren Sinnen liegt es wie Netze und Fallen, um die Bilder, die die äußere Wahrnehmung ergibt, einzufangen. Daraus resultiert erstens eine Kraft, die die „Form-empfangende“ [2]) genannt wird und im Vorderteile des Gehirnes ihre Stelle hat (74). Sie ist es, die die Bilder der Sinnesobjekte festhält, nachdem sie ihr nicht mehr gegenübertreten (Gesichtssinn) noch mit ihr in Verbindung stehen (andere Sinne), und daher entweichen sie aus der äußeren Wahrnehmung, aber verbleiben in dieser Kraft.

b) Zweitens eine Kraft, die aestimativa (Instinkt, „Vermutung“) genannt wird. Sie erfaßt von den Objekten das, was durch die äußere Wahrnehmung nicht erreicht wird. So verhält sich die Erkenntniskraft des Schafes. Sie bildet in ihm die Vorstellung der Feindschaft und Bosheit des Wolfes, wenn sein Erkenntnisbild in dem äußeren Sinne des Schafes erscheint, während der äußere Sinn allein diese (Vorstellung) nicht erfaßt.

c) Drittens eine Kraft, die die Aufbewahrende heißt. Sie ist die Schatzkammer dessen, was die aestimativa erfaßt, in gleicher Weise wie die „Form-empfangende“ die Schatzkammer für das ist, was der äußere Sinn wahrnimmt.

d) Viertens eine Kraft, die die „Nachdenkende“ (cogitativa) genannt wird. Sie ist diejenige, die über die Residuen beider Schatzkammern, der Formaufnehmenden und des Gedächtnisses,

[1]) d. h. „ein aus gleichartigen Teilen bestehendes Glied“, cfr. Aristoteles de partibus animalium B. 1, 647 a 15, ferner historia animalium 4, 489 a (die Homoemerien).

[2]) oder aktiv: Form-bildende.

herrscht und das eine mit dem anderen verbindet oder von ihm trennt. Sie heißt jedoch nur dann nachdenkende, wenn der Geist des Menschen und der Intellekt sie anwendet. Tritt sie aber in die Dienste der aestimativa, so heißt sie (kombinierende) Phansasie (im Gegensatz zu ḫajāl; bei Avicenna „vorstellende Phantasie").

37. 74, 10. Die Sinneswahrnehmung erfaßt nicht den reinen Begriff, sondern einen (mit Fremdartigem) vermischten; noch hält sie ihn fest nach Entfernung des Objektes. So erfaßt sie nicht den Zaid, insofern er den reinen Begriff Mensch darstellt, sondern sie erfaßt einen Menschen in mannigfachen (zu seinem Wesen) hinzutretenden Zuständen, wie den der Quantität, Qualität, des Ortes, der Lage (situs) u. s. w.

Gehörten dieselben zum eigentlichen Wesen des Menschen, so kämen sie allen Menschen in gleicher Weise zu. Trotzdem (der Sinn ein konkretes und deutliches Objekt wahrnimmt), verliert er dieses Erkenntnisbild, wenn das Objekt abwesend ist, und er erfaßt es also nur in der Materie und dem, was ihr anhaftet. (cfr. Aristoteles de anima 2, 12. 424 a 19 ff.)

38. 74, 16. Auch der Instinkt, die innere Wahrnehmung, erfaßt den Begriff nicht rein, sondern vermischt, jedoch hält sie ihn auch nach Entfernung des Objektes fest; denn der Instinkt und auch die Phantasie bringen in der inneren Wahrnehmung nicht eine reine Erkenntnisform des Menschen hervor, sondern eine andere, die den Bestand der äußeren Sinneswahrnehmung wiedergibt und vermischt ist mit hinzutretenden und verhüllenden Akzidenzien wie der Quantität, Qualität, des Ortes und der Lage. Bemüht sich auch (die innere Wahrnehmung), das bloße, abstrakte Wesen des Menschen sich vorzustellen, so vermag sie dieses nicht. Sie vermag vielmehr nur das Erkenntnisbild des Menschen, das (mit Fremdem) vermischt und von der äußeren Wahrnehmung hergenommen ist, festzuhalten, auch wenn das Objekt abwesend ist.

39. 74, 22. Der menschliche Geist ist es vielmehr, der es vermag, sich den Begriff nach seiner Definition und seinem wahren Wesen zu vergegenwärtigen, indem er denselben

freimacht [1]) von den fremdartigen Akzidenzien und hernimmt von dort [2]), wo die Vielheit (der Einzeldinge) gemeinsam an ihm teilnimmt (d. h. aus der Welt der individuellen Dinge) — dies alles durch eine dem Geiste innewohnende Kraft, die der theoretische Intellekt genannt wird.

Der Geist verhält sich wie ein Spiegel und der theoretische Intellekt wie seine Politur, und die Begriffe werden von der göttlichen Eingebung in ihn eingezeichnet, wie die Gestalten auf glatten Metallspiegeln, unter der Voraussetzung, daß ihr Schliff nicht durch Rost verdorben wird, und daß ihre glatten Flächen sich nicht abwenden von der höheren Seite, indem sie in Anspruch genommen sind durch das, was unter ihnen ist: der Begierde, dem Zorn, der äußeren Wahrnehmung und der Phantasie.

Wendet er sich aber von diesem ab und der Welt des Logos entgegen, so sieht er das obere Himmelreich und erlangt die höchste überirdische Seligkeit.

40. 75, 7. Den Geist der Propheten (wörtlich: den heiligen Geist) lenkt nicht ein unter ihm Befindliches ab von dem, was über ihm ist, noch nimmt die äußere Wahrnehmung die innere in Anspruch.

Die Einwirkungen gehen von seinem Leibe aus auf die Körper der Welt und was in ihr ist, und die Ideen empfängt er von dem Geiste der Engel, ohne Unterricht von seiten der Menschen.

41. 75, 11. Wenden die schwachen Geister der großen Menge sich der inneren Wahrnehmung zu, so entfernen sie sich von der äußeren, neigen sie der äußeren zu, so entfernen sie sich von der inneren. Überlassen sie sich irgend einem der äußeren Sinne, so kommen sie ab von dem anderen; neigen sie zu einer der inneren Kräfte, so entfremden sie sich von der anderen. Daher verwirrt das Gehör den Gesichtssinn, lenkt die Furcht von der Begierde ab, die Begierde von dem Zorne, der Gedanke von der Erinnerung, das Sicherinnern vom Nach-

---

[1]) im Arab. passivisch ausgedrückt.

[2]) oder: insofern, als d. Vielheit u. s. w. oder: so daß die individuelle Vielheit durch ihn zusammengefaßt wird. Arab. aktiv: sich in ihm vereinigt.

denken. Jedoch im Prophetengeiste hindert das eine nicht das andere.

42. 75, 17. Auf der gemeinsamen Grenze der inneren und äußeren Wahrnehmung befindet sich eine Kraft, die der Sammelort ist für die Daten der Sinneswahrnehmung.

Erst in ihr findet im eigentlichen Sinne die äußere Wahrnehmung statt und in ihr zeichnen sich Bilder eines vibrierenden Objektes ab (das in eiliger Bewegung ist)[1]), so daß das Vorstellungsbild in ihr aufbewahrt bleibt, auch wenn das Objekt (aus der äußeren Wahrnehmung) entschwunden ist. So hat man die Wahrnehmung einer geraden oder kreisförmigen Linie, ohne daß sie in der Außenwelt existiert. Jedoch bleibt das Wahrnehmungsbild nicht lange in ihr bestehen. Diese Kraft ist ferner der Ort, wo während des Schlafens die Bilder der inneren Vorstellung sich aufhalten, so daß das Erkannte im eigentlichen Sinne gerade das ist, was sich in ihr abbildet, sei es nun, daß es von der Außenwelt ihr zukommt, oder von innen in ihr aufsteigt, so daß alles, was sich in ihr abbildet, geschaut wird. Nimmt der äußere Sinn sie in Dienst, so bleibt sie unbeschäftigt durch den inneren. Läßt sie der äußere Sinn aber unbeschäftigt, so gewinnt der innere vollständige Macht über sie, der nie ruht. Daher zeichnen sich in ihr die Abbilder dessen ein, was in der inneren Anschauung bewußt wird, so daß es (wie z. B. im Schlafe) geschaut wird. Nicht selten jedoch reißt die innere Anschauung ein Etwas mit sich fort, das intensiv wirkt; dann steigert sich die Bewegung derselben (die Vorstellungsverläufe) in einer Weise, die durch ihre Macht vorherrschend wird, und dann treten zwei Fälle ein. Entweder bringt der Intellekt ihre Bewegung ins rechte Maß und dämpft die Aufwallung oder er ist zu schwach und entzieht sich ihrer Nähe. Trifft es nun zu, daß der Intellekt zu schwach ist, (zugleich aber) die Phantasie die Herrschaft in kräftiger Weise gewinnt, so bildet sich in ihr eine Kraft, durch die eine Einwirkung auf diesen Spiegel[2]) aus-

---

[1]) alte Glosse.

[2]) andere Lesung: die mit diesem Spiegel in Verbindung steht. Cfr. 79, 12. Diese ungenannte Kraft, die Vorstellungsbilder wiedergibt, ist einem Spiegel zu vergleichen.

geübt wird, so daß das Phantasiebild auf ihm abgebildet und dadurch erschaut wird. So begegnet es dem, in dessen Innerem eine Wahrnehmung die Überhand gewinnt oder die Furcht mächtig wird, so daß er Töne zu hören und Personen zu sehen vermeint. Diese Herrschaft wird bisweilen so mächtig über die innere Wahrnehmung und dagegen die Kraft der äußeren so schwach, daß in ihm vom höchsten Himmelreiche etwas aufleuchtet und er Orakel kundgibt. Ebenso leuchtet es auf im Schlafe, wenn die Sinneswahrnehmung ruht, und die Sinnesorgane untätig sind, so daß er Traumbilder erblickt. Häufig hält das Gedächtnis nach seiner Art und Weise den Traum fest. Dann bedarf er der Auslegung nicht. Häufig jedoch wird die Einbildungskraft in ihren Vorstellungsverläufen von dem erschauten Objekte zu ähnlichen abgezogen, und dann bedarf der Traum der Deutung. Diese besteht in einer Vermutung des Auslegers, durch die er (gleichsam) aus den Zweigen die Wurzel erschließt.

43. 76, 15. (Kommentar zu 74, 10f. 16f. 22f.) In dem Objekte der Sinneswahrnehmung als solchem liegt es nicht, daß es auch geistig wahrgenommen wird, noch auch in dem Objekte der geistigen Wahrnehmung, als solchem, daß es auch sinnlich wahrgenommen wird. Einerseits kommt die Sinneswahrnehmung nur in einem körperlichen Organe zustande, in dem sich die Gestalt des Objektes in der Weise abbildet, daß sie von fremdartigen [1]) Akzidenzien begleitet ist. Die geistige Wahrnehmung anderseits vollzieht sich nicht in einem körperlichen Organe, denn das in einem solchen sich Darstellende ist das Individuelle. Das Allgemeine dagegen, das vielen gemeinsam ist, besteht nicht in einem Teilbaren [2]). Vielmehr ist der menschliche Geist, der die Begriffe aufnehmend erfaßt, eine unkörperliche, nicht räumliche Substanz, die auch nicht in der aestimativa (Nr. 36, b.) ihren Ort hat, noch durch äußere Sinneswahrnehmung erfaßt wird, denn sie stammt aus der Welt des Logos (cfr. 72, 2).

---

[1]) dem Wesen nicht notwendig anhaftenden Akzidenzien.

[2]) d. h. Materiellen, denn das Wesen der Materie besteht darin, daß sie Teile „„neben"" Teilen hat.

44. 76, 22. Erklärung zu Nr. 26 u. 27. Wie der Sinn sich in der Welt der Geschöpfe bewegt, so der Geist in der des Logos. Alles jedoch, was über den Geschöpfen und über dem Logos ist (also Gott), bleibt sowohl dem Sinne als dem Verstande verborgen. Aber seine (Gottes) Verborgenheit ist gerade seine Sichtbarkeit, wie die Sonne erst dann recht offenkundig wird, wenn sie verhüllt ist (so daß sie nicht blendet).

45. 77, 2. Den Seinem Wesen nach Einen zu begreifen, gibt es keinen Weg (keine Möglichkeit). Höchstens wird er in Seinen Eigenschaften erkannt, und der vollendetste Weg zu Ihm ist die Einsicht, daß kein Weg zu Ihm führt. Erhaben ist Er über alles, was die Unwissenden von Ihm aussagen.

Kommentar I S. 77, 4—79, 16.

46. 77, 4. (Erklärung zu Nr. 29.) Die Engel besitzen sowohl reale Wesenheiten, als auch andere, insofern sie mit den Menschen in Beziehung treten. Erstere sind von der Natur des Logos und von den irdischen Kräften, erreicht sie nur der menschliche, heilige Geist (des Propheten) (cfr. 75, 7 ff.). Redet (ein Engel) ihn an, so wird sein innerer und äußerer Sinn nach oben hingerichtet, so daß von dem Engel her eine Erkenntnisform sich in ihm abbildet, insoweit er aufnahmefähig ist. Daher [1]) erschaut er den Engel in einer anderen [1]) als seiner eigentlichen (77, 4) Wesensform und hört seine Worte, nachdem er die Offenbarung ergehen ließ.

Offenbarung ist ein Ausstrahlen von den Gedanken des Engels her auf den menschlichen Geist, ohne ein Vermittelndes, und dieses ist im eigentlichen Sinne „eine Rede“, denn „Rede“ besagt nur die Einzeichnung dessen, was der Sprecher in seinem Bewußtsein trägt (in das Bewußtsein der angeredeten Person), damit es diesem gleich werde [2]). Vermag aber der Redende nicht, das Bewußtsein des Angeredeten mit dem seinigen in gleicher Weise in Berührung zu setzen, wie das Siegel mit dem Wachse, so daß es letzteres sich ähnlich macht, so nimmt er, (als Verbindung) zwischen beiden, einen sichtbaren Boten und

[1]) weil er nur nach Maßgabe der subjektiven Aufnahmefähigkeit erkennt.
[2]) Cod. d. lijuʿabbir, um seine Gedanken zu erklären.

spricht in Lauten oder schreibt oder gibt Zeichen. Ist aber der Redende ein Geist, der nicht getrennt ist von einem (anderen) Geiste durch einen Schleier [1]), so schaut er auf ihn wie die Sonne (cfr. 47, 3 f.) auf das klare Wasser, und daher empfängt er von ihm eine Einprägung. Diese ist so beschaffen, daß sie sich, wenn sie kräftig ist, in der innern Wahrnehmung darstellt und in der oben genannten Kraft (Nr. 42) eine Einprägung ausübt, so daß er (der Geist) erschaut wird.

Dadurch verbindet sich derjenige, dem die Offenbarung zu teil wird, mit dem Engel in seinem Inneren und nimmt dort die Offenbarung auf. Darauf bildet er sich dem Engel entsprechend ein Anschauungsbild und seiner Rede entsprechend wahrnehmbare Worte. So gelangt der Engel und die Offenbarung zu seinen Erkenntniskräften auf zweifache Weise (Bild u. Worte), und es überkommt die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung ein Staunen und den, dem die Offenbarung ward, eine Ohnmacht; dann aber erwacht er wieder.

47. 77, 20. (Erklärung zu el-lauḥ.) Denke nicht, das Schreibrohr sei ein massives Werkzeug oder die Tafel etwas Ausgebreitetes oder die Schrift geschriebene Züge. Das Schreibrohr ist vielmehr ein geistiger Engel; ebenso die Tafel und die Schrift ist die Einzeichnung der wahren Wesenheiten (Ideen).

Das Schreibrohr nimmt die geistigen Inhalte auf, die im Logos sind, und vertraut dieselben der Tafel in der geistigen Schrift an, so daß der Ratschluß Gottes von dem Schreibrohr und die Schicksalsbestimmung von der Tafel entsandt wird.

Der Ratschluß enthält den Inhalt seines einmaligen Befehles [2]), die Schicksalsbestimmung hingegen den Inhalt der Offenbarung „in bestimmtem Maße [3])“. Von dort stellt sie sich den Engeln dar, die in den (7) Himmeln sind, strömt dann herab auf die Engel der Erden, und darauf erfüllt sich das Vorherbestimmte in der Tat.

---

[1]) cfr. Nr. 22 Die körperliche Natur des Menschen als Schleier des Geistes aufgefaßt. (Plotin!)

[2]) Das gleiche Wort wie Logos! Die Ideenwelt ist also der Inhalt des göttlichen Ratschlusses.

[3]) cfr. Qoran sure 15, 21. (23, 18.) (42, 26.) (43, 10.) (54, 49.) vielleicht besser: „nach klar überlegter Vorherbestimmung“.

48. a) 78,4. Alles, was nicht war und dann wurde, hat eine Ursache. Das Nichts (cfr. 66, 22) kann aber nicht Ursache davon sein, daß etwas zum Dasein gelangt.

b) (cfr. 68, 17 f.) Betreffs der Ursache gilt: „War sie früher keine Ursache und wird dann zu einer solchen, so wird sie es vermöge einer Ursache, und so gelangt man zu einem Anfange (Gott), von dem aus die Ursachen der Dinge in geordneter Kette herstammen, gemäß der Anordnung seines Wissens um sie (vgl. 68, 21).

In der Welt des Werdens finden wir weder eine Naturanlage, die neu entsteht, noch eine freie Wahl, die neu auftritt, es sei denn in Abhängigkeit von einer Ursache, und so steigt man hinauf zu dem Verursacher der Ursachen.

Der Mensch selbst kann kein Werk in irgend einer Weise beginnen, es sei denn auf Grund von Ursachen der Außenwelt. Diese beruhen auf der Anordnung (68, 21) Gottes, die Anordnung auf der Schicksalsbestimmung, diese auf dem Ratschlusse, der von dem Befehle (Logos!) entsandt wird; denn jedes Ding besteht durch Vorherbestimmung (Sure 54, 49).

49. 78, 12. Sollte jemand glauben, er tue, was er wolle, und er wähle, was er wünsche, so forsche man nach betreffs seines freien Willens, ob dieser in ihm neu erstand, nachdem er vorher nicht war oder nicht neu entstand. In letzterem Falle ergibt sich, daß diese Wahl seit seinem ersten Dasein immer in ihm war und daß seine Natur zu jener Wahl determiniert ist, ohne daß sie ihn verlassen kann. Daher muß man sagen, daß seine „freie“ Wahl in ihm ist als Wirkung eines anderen (also unfrei).

Ist sie nun neu entstehend und muß jedes neu Entstehende eine Ursache und einen Hervorbringer haben, so stammt also seine Wahl von einer Ursache, die sie zur Folge hatte, von einem Hervorbringer, der sie entstehen ließ. Das Hervorbringen seiner freien Wahl geschieht nun entweder durch eine Wahl — doch dies geht in infinitum weiter — oder die Existenz der freien Wahl in ihm besteht nicht auf Grund einer Wahl, und daher muß er zu derselben durch einen anderen gebracht worden sein. Man gelangt so zu den äußeren Ursachen, die seiner freien Wahl nicht unterstehen, und weiterhin zum ewigen Willensakte, der

die Existenz des Alls, so wie es ist, und seine Ordnung in notwendiger Weise hervorbrachte (cfr. Ethica Eudemea lib. II. cap. 6).

Bliebe man bei einer neu auftretenden, freien Wahl stehen, so wiederholt sich die Diskussion. Somit ist es klar, daß alles Gute und [1]) Böse, was da wird, zurückgeht auf die Ursachen, die von dem ewigen Willensakte ausgehen.

50. 79, 2. (cfr. Nr. 43 und Nr. 44.) Jedes Erkennen richtet sich entweder auf einen individuellen Gegenstand wie Zaid oder auf einen allgemeinen wie Mensch. Letzterer ist nicht Gegenstand einer Gesichtswahrnehmung, noch wird er erreicht („getroffen") durch einen äußeren Sinn. Der individuelle Gegenstand wird entweder durch indirekte (Indizien) oder direkte Wahrnehmung erfaßt.

Der Ausdruck „direkte Wahrnehmung" trifft zu bei allem, dessen Dasein in seinem individuellen Selbst ohne Vermittlung feststeht. Die vermittelte Wahrnehmung richtet sich nur auf Abwesendes; dieses wird indirekt erfaßt, (und umgekehrt) das, was nicht indirekt erfaßt wird, von dem aber dennoch das individuelle Dasein unbezweifelt ausgesagt werden kann, ist nicht abwesend. Alles Existierende, das nicht abwesend ist, ist somit direkt wahrnehmbar (wörtlich gegenwärtig), und sein Erkennen ist die direkte Wahrnehmung. Diese findet entweder durch körperliche und materielle Verbindung statt oder ohne diese, und letzteres ist die Gesichtswahrnehmung.

Dem ersten Wahren (Gott) ist sein Wesen offenbar, und zwar ohne Vermittlung, und somit kann er seine Vollkommenheiten direkt aus seinem Wesen erkennen. Wenn er sich daher einem anderen frei von Vermittelung [2]) aber ebenso gut auch ohne Berühren und Betasten offenbart, so wird er von ihm erschaut, so daß er sogar, wenn eine körperliche Verbindung mit ihm möglich wäre — er sei erhaben über sie — durch den

---

[1]) Auch das Böse insofern es Wirklichkeit hat, wird konsequenterweise auf Gott zurückgeführt, da es ein „Neuentstehendes" ist. cfr. Thom. v. Aquin Sum. Theol. I—II q. 79 art. 2.

[2]) nicht in indirekter noch direkter Wahrnehmung.

Tast- oder Geschmacksinn u. s. w., wahrgenommen würde[1]). Wenn es in der Macht des Schöpfers liegt, daß er dem Organ des Sehens, das nach der Auferweckung der Toten bleibt[2]), die Kraft gibt, dieses zu erfassen, dann kann Gott am Tage der Auferstehung gesehen werden, freilich ohne daß er Ähnlichkeiten (mit dem Menschen) oder Eigenschaften annimmt, oder daß er (in körperlicher Weise dem Sehenden) gegenübertritt, und sich als Objekt darbietet, „Er, der erhaben ist über alles, was man Ihm beigesellt" (= andere Götter. Qoran passim).

Kommentar II. 1. 79, 16—80, 18 Erklärung des Ausspruches (68, 10—11). „Es ist kein (labs) Verhülltsein in ihm, er ist rein und offenbar."

Ein jedes Ding ist verborgen, entweder weil der Zustand seiner Existenz abgenommen hat, so daß sie unscheinbar wird, wie das unscheinbare Licht, oder weil seine eigene Kraft zwar groß, die des Erkennenden dagegen schwach ist und weil also sein Anteil an der Existenz machtvoll ist, wie das Licht der Sonne, ja sogar wie die Sonnenscheibe selbst (Gott). Blickt das Auge in dieselbe hinein, so wird es geblendet, und gar häufig bleibt ihre Gestalt ihm ganz verborgen; oder, drittens,

---

Anmerkung. Was die Einordnung des „neuen Textes" fol. 27 v. 11 bis 28 v. 17 an dieser Stelle betrifft, so sei folgendes bemerkt: Dieser Text befindet sich vor 83, 23 d. h. nach 76, 7—79, 13 dem „nachgetragenen" Stücke. Jedoch ist der ganze Komplex eingesetzt in den irrtümlich vorgeschobenen Text 79, 13—82, 23. Der Schreiber kehrt also 82, 23 zurück zu 76, 7 um den überschlagenen Text aus seiner „zweiten" (fol. 27, v. 11 cod. d.) Vorlage nachzutragen. = 76, 7—79, 13. Darauf findet er in seiner „ersten" Vorlage, ungefähr an der Stelle wo er 79, 13 aufhörte, einen neuen Text (fol. 27 v. 11—28 v. 17), der sich nicht in seiner zweiten Vorlage fand. Dem Inhalte nach folgt derselbe auf 79, 16; so vielleicht auch in der „ersten" Vorlage; jedoch konnte er nicht an dieser Stelle eingeschoben werden, da 79, 16 irrtümlich vorgesetzt war vor 76, 7, deshalb wird er 79, 13 ebenfalls „nachgetragen" wie 76, 7—79, 13, ohne an seiner richtigen Stelle, weder an seinem Anfange 79, 13 noch an seinem Ende 82, 23 zu sein.

[1]) so weit cod. d. fol. 27, v. 11 die Fortsetzung findet sich fol. 24, v. 9. 79, 13—82, 23 ist irrtümlich vorgeschoben nach 76, 7. Hinter derselben ist 76, 7—79, 13 nachgetragen, jedoch so, daß aus der ersten Vorlage des Abschreibers (es lagen ihm wenigstens zwei codices vor) ein neues Stück, das dort nahe bei 82, 23 stand, hier eingeschaltet wurde, das somit nicht vor 79, 14, sondern vor 82, 23 Ende, zu stehen kam. cfr. Anmerk.

[2]) Cod. d. „mit dem Auge, mit dem der Mensch aufersteht" (fihi).

zufolge eines Schleiers. Dieser ist entweder getrennt, wie eine Mauer, die sich einschiebt zwischen dem Auge und dem, was jenseits der Mauer ist, oder nicht getrennt und zwar entweder vermischt mit der Substanz des Dinges oder ihr „anhaftend“ ohne vermischt zu sein. Das Vermischte sind z. B. das Substrat und die Akzidenzien der Substanz des Menschen, welchen die Akzidenzien verdecken, so daß die Substanz in ihnen verborgen ist. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Objekten der Sinneswahrnehmung [1], und der Intellekt muß daher die Akzidenzien von der Substanz losschälen, um zum wahren Wesen durchzudringen.

Der anhaftende (Schleier) verhält sich wie das umhüllende Kleid, und dieses gehört zur Art des getrennten Akzidens. Beide haben dadurch einen verbergenden Einfluß, daß sie den Akt des (vordringenden) Erkennens bei sich aufhalten, indem sie dem Erkennenden näher stehen (als das Erkenntnisobjekt d. h. zwischen ihm und dem Objekte sind).

51. 80, 4 (Erklärungen zu 68, 10—11). Das Substrat verbirgt die wahre und klare Substanz, zufolge der fremden Akzidenzien, die aus seinen passiven Bestimmungen resultieren, wie der Samentropfen, der die Wesensform des Menschen verhüllt. Ist derselbe voll und ebenmäßig [2], so wird das Individuum von starkem Bau und schöner Form; ist er dagegen dürftig und trocken, so trifft das Gegenteil ein. In dieser Weise folgen aus seinen verschiedenen Naturanlagen verschiedene, fremde Zuständlichkeiten.

52. 80, 8 (Erklärung des Wortes Nähe. qurb 69, 7 qarib).

Die Nähe ist eine örtliche oder eine begriffliche. Der Wahre (Gott) ist nicht örtlich, noch kann man sich in ihm örtliche „Nähe“ oder „Ferne“ auch nur denken. Die begriffliche Nähe ist ein „Verbundensein“ von seiten der Existenz oder des

---

[1]) Der „Schleier“ ist also
1. getrennt 79, 20–21.
2. nicht getrennt 79, 21.
a) dieses vermischt als Substrat oder inneres Akzidens 79, 22—80, 1.
b) anhaftend wie ein Kleid, Akzidenz des habere 80, 2.

[2]) cfr. die Homöomerieen bei Aristoteles *Z. γ. α.* 18, 724 a 35 b 5, 28—34. M. δ. 12. 390 b 16 cfr. Alfarab. 73, 20.

Wesens. Der Erste, der Wahre gleicht keinem Dinge in der Wesenheit, noch gleicht umgekehrt irgend ein Ding ihm im Wesen in näherer oder fernerer Weise. Die Verbindung der Existenz (mit dem Dinge) hat keine größere Nähe zur Folge als seine Verbindung (mit ihm), und wie sollte dies auch sein? Er ist ja der Urquell und Verleiher alles Seins, und wenn er durch ein Vermittelndes wirkt, so ist dies doch eben nur ein medium (seines Wirkens). Er jedoch ist näher als ein Vermittelndes.

Weiter gibt es kein Verborgensein in Gott infolge eines Verhüllenden, sei es nun ein Anhaftendes (vgl. 79, 22) oder ein Getrenntes 79, 20—21.

Daher ist die erste Wahrheit frei von der Verbindung mit einem Substrat (vgl. 79, 22) und nicht entheiligt durch dessen Akzidenzien oder fremde Adhärenzien (80, 4), noch ist ein Verhülltsein infolge seines Wesens.

53. 80, 16 (dem Sinne nach kein neuer Abschnitt).

Keine Existenz ist also vollkommener als die seine, noch ist eine Verdunkelung in ihm, infolge Mangels an Sein. Daher ist er in seinem Wesen Sichtbarkeit und wegen seiner übergroßen Sichtbarkeit verborgen; durch ihn ist alles Offenkundige offenbar so, wie die Sonne alles Verborgene ans Licht bringt, aber dennoch verborgen bleibt, jedoch nicht infolge einer Verhüllung (sondern weil sie blendet 77, 1).

Kommentar II. 2. 80, 18—82, 5. Erklärungen des folgenden Abschnittes:

„Es gibt keine Vielheit in der Individualität des Wahren selbst“ (68, 12—14) noch eine Mischung. Er ist vielmehr einzig [1]) ohne Verhüllendes, und daher stammt seine Sichtbarkeit.

Alle Vielheit und alle Mischung ist später (68, 14) als sein Wesen, jedoch von seinem Wesen aus, insofern dieses eine Einheit ist. Diese ist vermöge der Sichtbarkeit seines Wesens offenbar, indem sie (die Einheit) in Wahrheit durch [2]) ihr eigenes

[1]) auch: getrennt von der Welt, unnahbar.

[2]) Cod. d. el-ḥaqîqa „Sie (die Einheit) ist das reale Wesen (Gottes), so daß sowohl Er durch diese offenbar wird, als auch durch ihr Offenbarwerden alle Dinge erkennbar sind“.

Wesen offenbar wird, während alle (übrigen) Dinge durch ihr Offenbarsein offenbar werden. (Einheit und Sichtbarkeit sind in Gott identisch.) Sodann erscheint Gott ein zweites Mal allen Dingen und zwar in ihnen selbst, und dieses ist sein Erscheinen in den Wunderzeichen (seiner Schöpfung) und ist später als sein Erscheinen in seinem Wesen.

Dieses sein zweites Erscheinen steht mit der Vielheit in Berührung, und wird von der ersten Sichtbarkeit (Gott) entsandt, die die Einheit ist.

54. 81, 2. Erklärung zu 68, 13—14 u. Nr. 9. Man kann nicht sagen, der Urwahre entnehme sein Wissen über die von seiner Allmacht erschaffenen Dinge aus diesen selbst, so wie wir die sinnlich wahrnehmbaren Dinge erfassen, indem sie gegenwärtig sind und einen äußeren Reiz auf uns ausüben. Dann wären die Weltdinge die Ursache für das Wissen Gottes! Wir müssen uns vielmehr denken, daß Er die Dinge aus seinem eigenen Wesen, dem heiligen heraus erkennt; denn schaut (69, 11) er auf sein Wesen, so schaut er die erhabene Allmacht, und von dieser auf das durch sie Bestimmte, und so schaut er das All. Daher ist sein Wissen von seinem Wesen, Ursache seines Wissens um das andere (d. h. das Weltall); — denn ein Teil des Wissens kann Ursache für den anderen sein. So weiß Gott z. B. voraus, daß der Mensch, dessen Gehorsam er vorherbestimmt hat, auch gehorsam sein wird, und infolge davon weiß er ebenfalls, daß dieser Mensch Barmherzigkeit erlangen wird. Ferner weiß Gott, daß seine Belohnung nicht aufhört, und auf Grund davon weiß er ebenfalls, daß er den und den, wenn er das Paradies einmal betreten hat, nicht in die Hölle sendet. Dieses bedingt aber kein Früher oder Später der Zeit, höchstens ein solches dem Wesen nach. Das Früher wird in vielfacher Weise ausgesagt,

1. der Zeit nach, wie der Greis vor dem Jünglinge;
2. der Natur nach; und dies von einem Dinge, ohne das ein zweites nicht existieren kann, während es jedoch selbst ohne dieses Zweite möglich ist, wie die Eins zur Zwei;

3. der Ordnung nach wie die erste Reihe (der Betenden) vor der zweiten, wenn man von der Richtung nach Mekka (der Gebetsnische) aus zählt;
4. der Würde nach, wie Abu Bekr vor Omar.
5. dem Wesen nach und der Hinordnung zum Dasein wie der Wille Gottes und das Werden des Dinges. Freilich sind beide zugleich (vgl. 67, 13—14), ohne daß das Dasein des Dinges der Zeit nach später[1]) wäre, als der Wille Gottes, jedoch ist es später dem wahren Wesen nach, denn du sagst: „Gott wollte, und dann wurde es", jedoch sagst du nicht, „das Ding ward, und dann wollte es Gott".

55. 81, 19. (Erklärung zu Nr. 9.) Das Wissen um sein Wesen ist nicht von ihm selbst verschieden, sondern ist er selbst (vgl. 68, 13), jedoch sein Wissen um das All ist eine Eigenschaft seines Wesens, also nicht dieses selbst, sondern ihm inhärierend. In demselben befindet sich die endlose Vielheit, entsprechend der endlosen Menge der Objekte und der Proportion (des Subjekts d. h.) der Erkenntniskraft und der unbegrenzten Allmacht[2]) (zu ihnen).

Eine Vielheit besteht also nicht „in" ihm, sondern nur „nach" ihm; denn die Eigenschaft ist später als das Wesen, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Seinsordnung nach.

Jedoch hat diese Vielheit eine Ordnung, durch die sie (oder man) aufsteigt zu dem Wesen (82) Gottes, und deren Erklärung zu weit führen würde.

(Erklärung zu tartib 68, 21:) Die Ordnung sammelt gewissermaßen eine Vielheit in eine Reihenfolge (vergl. 68, 14) und ist eine Art „Einheit". Betrachtet man die Wahrheit in sich und den Eigenschaften, so ist Er das Weltall in einer Einheit[3]) (68, 14). Dann stellt sich das All dar in seiner

[1]) also anfangslose Schöpfung, deren Möglichkeit auch von Thomas v. Aquin (cfr. lib. contra murmurantes) aufrecht erhalten wird.

[2]) Aus der Proportion zwischen Objekt und Subjekt ergibt sich die Summe und Art des Erkannten, vgl. Nr. 33, S. 73, 5. Dies tritt noch deutlicher hervor, wenn anstatt „Proportion" „Aufnahme oder Aufnahmefähigkeit" übersetzt wird (qâbalahu).

[3]) Pantheismus u. Emanation.

Allmacht und seinem Wissen, und aus diesen beiden entsteht das reale Wesen des Alls (Ideenwelt), als ein für sich bestehendes (außergöttliches)[1].

Dann umkleidet sich dasselbe mit den Stoffen, und daher ist Er das All des Alls in seinen Eigenschaften (Wissen und Macht), indem die Einheit seines Wesens beide (Ideenwelt und materielle Welt) umfaßt.

Kommentar II. 3, 82, 5. Erklärung des folgenden Abschnittes:

„Er ist die Wahrheit." (68, 15 Anfang.)

Das Prädikat Wahrheit wird ausgesagt

1. von einer Aussage, die mit ihrem Objekte übereinstimmt,
2. von dem Objekte, wenn es mit der Aussage übereinstimmt.
3. von dem Wirklichen, das entsteht (dem geschöpflichen Sein).
4. von dem Wirklichen, zu dem das Nicht-Sein keinen Zutritt hat (Gott).

Der Erste (Gott) ist Wahrheit,

1. als Objekt der Aussage,
2. infolge der Existenz,
3. insofern keine Kontingenz ihm beigemischt ist.

Denn wenn wir von ihm aussagen: „Er ist die Wahrheit", so geschieht dies, weil er der Notwendige ist, dem keine Kontingenz beigesellt ist (68, 15). Durch Ihn ist die Existenz jedes Zufälligen bedingt. „Wahrlich alles außer Gott ist vergänglich."

Er ist verborgen (68, 16), weil er überaus sichtbar ist: — seine Sichtbarkeit überwältigt das Erkennen, und somit ist er verborgen (cfr. Nr. 53). Er ist sichtbar, insofern die Wirkungen (seiner Allmacht) auf seine Eigenschaften bezogen werden. Diese haben ihre notwendige Existenz aus seinem Wesen, das somit durch sie erwiesen wird, wie z. B. durch die Macht und das Wissen, d. h. in diesen beiden liegt die Möglichkeit (Gott zu erkennen) (wörtl. in ihnen beiden ist Möglichkeit und Weite).

[1] nach d. „und in diesen beiden ist das ganze Wesen des Weltalls fest gegründet".

Das (sein) Wesen aber ist unerreichbar, und daher wirst du seine wahre Natur nie erschauen. Für uns, nicht in sich, ist er also verborgen, für sich und in sich aber offenbar.

Wenn du auch nur einen Schatten von seinen Eigenschaften erfassest, so löst dieses dich los von den Eigenschaften des Fleisches und entreißt deine Wurzel der Pflanzstätte der Körperlichkeit, so daß du zur Erkenntnis des Wesens (Gottes) gelangst, insofern es unerkennbar ist, und du dich erfreust, daß du erkennst: es sei unerkennbar.

Daher (68, 16—17) eile von seiner Verborgenheit zu seiner Sichtbarkeit, so wird er erscheinen an dem oberen Horizonte und der Welt der Gewalten und verborgen sein an dem unteren Horizonte und der Welt der Menschlichkeit.

56. 82, 20. (Erklärung zu 68, 9. 15, cod. d. u. e.)

Die Definition ist aus genus und Differenz zusammengesetzt. So bezeichnet man den Menschen als vernünftiges Tier, wobei Tier genus und vernünftig Differenz ist.

57. 82, 22. Erklärung zu 68, 10. cfr. Nr. 51. Substrat ist ein Ding, das Träger der Eigenschaften und verschiedenartigen Zustände ist, wie z. B. das Wasser für das Gefrieren und das Kochen, das Holz für die Form des Stuhles und der Türe, das Kleid für die schwarze und weiße Farbe.

58. 83, 1. Er ist ein Erstes (68, 20).

1) insofern er aus sich ist und von ihm jede Existenz eines anderen ausgeht;

2) insofern er in der Existenz zuerst ist;

3) insofern es vor jedem Zeitlichen, das im Werden (Sein) auf ihn zurückgeht, eine Zeit gab, mit der dies Ding nicht zugleich bestand, während er[1]) jedoch existierte, „mit" ihr, nicht „in" ihr.

4) Er ist ein Erstes; denn betrachtet man jedes Ding, so war zuerst sein Urbild in Gott, dann zweitens — jedoch ohne ein zeitliches Später — das Wohlgefallen an seiner Erschaffung.

Er ist ein Letztes; denn wenn man die Dinge auf ihre Ur-

---

[1]) Cod. d. huwa prägnanterweise hinzugesetzt.

sachen und ihren Ursprung zurückverfolgt, so gelangt man schließlich zu ihm.

Er ist ein Letztes, denn er ist das wahre Endziel jedes Strebens. Endziel ist z. B. das Glück: wenn du fragst (sagst), „weshalb trankst du die Arznei?“, „„um meine Konstitution zu ändern““, „Weshalb willst du denn dieses?“, „„Der Gesundheit willen““, „Weshalb erstrebst du die Gesundheit?“, „„Weil sie ein Glück und ein Gut ist““, dann stellt sich keine weitere Frage mehr, die beantwortet werden müßte; denn das Glück und das Gute wird seiner selbst willen, nicht eines anderen willen erstrebt.

Dem Dienste der ersten Wahrheit weiht sich jedes Ding (71, 16)[1]) aus Naturdrang oder freiem Willen, entsprechend seiner Kraft, wie es die in der Wissenschaft Sicheren wissen, nach Einteilung des Gesamtwissens und in längeren Ausführungen.

Er ist deshalb (83, 6) der erste Geliebte (vgl. Nr. 23, 71, 11) und zugleich das letzte aller Ziele, das erste in der Intention und das letzte in der Exekution, er ist der Letzte, insofern es für jedes zeitliche Ding eine Zeit gibt, die weiter zurückliegt, während es keine Zeit gibt, die weiter zurückliegt als der Wahre (Gott).

Er ist erstrebend, d. h. er strebt nach dem Weltall, um ihm seinen Anteil mitzuteilen[2]) (nicht, sich durch dasselbe zu bereichern).

Er ist der Siegreiche, d. h. er ist vermögend über das tiefste Nichtsein und dem Nichts zu entreißen die Wesenheiten, d. h. alles Kontingente, was aus seiner Natur eine Wesenheit beansprucht. „Alle Dinge außer ihm fallen dem Untergange anheim“, Ihm sei Lob, weil er uns seinen Weg gewiesen, daß er uns von seiner Bevorzugung mitgeteilt und uns seiner Gnade und Güte nähergebracht hat.

---

[1]) Es klingt die Stelle des Aristoteles Metaph. λ (11.) 7, 1072 b. 3 an. Er neigt das Weltall hin zu sich. vgl 83, 14.

[2]) oder d. h. er treibt das Weltall an, von ihm zu empfangen.

I.

Folio 27 v, 11—28 v, 17[1]). Der (11.) Meister (Aristoteles) sprach: (cfr. Nr. 48) Die Ursache und das Verursachte verhalten sich wie die Zahlen, die geordnet (68, 21 derselbe Terminus) sind und zugleich (12.) existieren. Alle Einzeldinge nun, die geordnet sind, und zugleich existieren, sind endlich; deshalb muß auch (die Kette der) Ursachen und des Verursachten endlich sein. Was nun den ersten Teil (der Abhandlung) angeht, nämlich den, daß er (Gott) existiert[2]), so ist die diesbezügliche Behauptung, daß man notwendigerweise schließlich zu einem Ende gelangt[3]), daß Er nicht (14.) verursacht ist und daß vielmehr Er selbst Ursache aller dieser Dinge ist.

Der Beweis dafür wird erbracht durch folgendes mehrgliederige Dilemma: entweder besteht die Summe (dieser Kette) aus Ursachen, ohne daß ein Verursachtes in ihr ist, oder aus Verursachtem, ohne daß eine Ursache in ihr ist. Beides (16.) ist aber hinfällig oder es ist drittens ein Teil Ursache und der andere verursacht von (17.) dem Anfange, d. h. (dem ersten Gliede der Kette). Dieses ist daher Ursache für alles, was geeignet (würdig) ist, von seiner Überfülle zu empfangen. (Auf diese Weise kommt Ordnung in das Geschöpfliche, indem die erste Ursache) vorausgeht (vor der Wirkung), die weiter entfernt ist, so daß (das Erste) deren Ursache ist; (die Wirkung aber) weiter abliegt[4]). Hat die Kette aber kein Erstes, das außerhalb der zufälligen Dinge sich befindet, selbst notwendig ist und die erste Stelle einnimmt in Überfülle und (19.) Ehre

---

[1]) wa min eš-šakli-l-awwali d. h. und (aber) aus dem ersten (der mir vorliegenden codices entnehme ich folgendes, wohl 79, 16 einzureihendes Stück (cfr. Anm. zu 79, 16 u. 82, 23) wurde ans Ende gesetzt, da nur „ein" Textzeuge für dasselbe spricht.

[2]) nach Aristoteles beginnt die Untersuchung mit dem ὅτι ἐστί, um dann überzugehen zu dem διὰ τί ἐστι.

[3]) va zu streichen vor dem Verbum.

[4]) Auf diese Weise entsteht eine geordnete Reihenfolge. Der Gottesbeweis ist folgender: Wo eine geordnete Kette von Ursachen und Wirkungen besteht, da ist eine erste Ursache. In der Welt besteht eine solche Kette. Also gibt es eine erste Ursache (Gott). Vgl. liber de causis edit. Bardenheuer Freiburg i. B. 1882 arab Text § 1.

und den übrigen Arten des Vorranges[1]), dann besteht für die möglichen Dinge keine Beziehung der Nähe und Ferne (keine Ordnung), und dann unterschiede sich in dieser Summe nicht das Eine (20.) als Ursache und das andere als Wirkung.

Dieser Beweis für meine Behauptung (liqauli) ist ansprechend. Einige spätere[2]) Philosophen haben ihn erdacht, und somit (21.) ist es infolge obiger Argumentation vollständig einleuchtend, daß die Dinge schließlich hinführen müssen zu einer Ursache (cfr. 78, 6), die selbst keine Ursache hat (28, 1), während er derjenige ist, der alles außer ihm zur Existenz bringt (mudjidu), erschafft und neu hervorruft. Groß sei sein Lobpreis und erhaben sein Name!

II.

Ein (2.) anderer außergewöhnlicher Beweisgang ist folgender: Die Ursachen und das Verursachte sind viele an Zahl. Nun aber verhält es sich so, daß jede Vielheit eine Einheit in sich haben muß, denn jede Vielheit, die keine Einheit enthält, wäre unendlich (wâḥid zu streichen nach kullu). Der Beweis dafür ist folgender: jeder einzelne Teil (4.) einer Vielheit muß entweder Eins sein oder nicht (wâhidan zu ergänzen). Ist er aber nicht Eins, so muß er entweder eine (5.) Vielheit sein oder überhaupt Nichts. Im letzteren Falle ergibt sich notwendig, daß aus diesen einzelnen Teilen keine Vielheit entstehen kann, die real wäre. Ist er aber eine (6.) Vielheit, so bleibt das (erste) Argument; denn wir wiederholen für diese Vielheit dasselbe, was wir über die erste gesagt haben.

Führt man nun dieses Argument endlos weiter, so müßte diese Vielheit eine endliche sein, indem sie ein Teil der ersten Vielheit ist (jeder Teil muß aber endlich sein), und dann ist es weiter möglich (8.), daß das Unendliche[3]) von den Zahlen (d. h.

---

[1]) Vgl. arab. Text 83, 1—15.

[2]) Vgl. Jak. Ecker Ǧâmii „stratum salve ḥoṭṭ raḥlak Bonnae 1879. p. XX. Stehender Ausdruck für die Schule nach Avicenna.

[3]) oder wenn la fehlt: und dann ist es möglich, daß eine endliche Anzahl ein Teil des Unendlichen ist (irreal, denn das Unendliche kann keine Summe von Endlichem sein).

Einzeldingen), die zugleich existieren und geordnet sind, ein Teil des Unendlichen wird (irreal; denn das Unendliche kann nicht Teil sein, sonst wäre der Teil gleich der Summe)[1], oder (9.) es müßte denn sein, daß kein Unterschied zwischen den Teilen und dem Ganzen bestände. Doch beides ist absurd, und so ergibt sich aus dieser Überlegung (Rede), daß die (10.) Eins in der Vielheit existiert. Kein Verursachtes aus der Summe dieser Vielheit ist jedoch eine „Eins" (d. h. Einfaches); denn (11.) jedes Verursachte ist in gewisser Weise zusammengesetzt, und deshalb ist es nur in gewisser Weise eine „Eins", nicht in jeder Weise. Wenn also in dem (12.) Verursachten keine „Eins" sein kann, so muß dennoch in jener Vielheit eine „Eins" sein (wie soeben bewiesen wurde), und die „Eins" nun, die nicht verursacht ist (13.), ist selbst die (erste) Ursache, und sie ist der „Eine", der Wahre, der die übrigen Einzeldinge hervorbringt. Dies bildet einen Bestandteil der Lehrsätze des Aristoteles und ist ein Beweis für die Einheit Gottes, des Schöpfers, des Ewigen. Die Beweise, die (15.) wir gefunden haben, sind von ihnen (den Philosophen) nur zur Feststellung seiner Existenz angewandt worden; doch seine Einheit ist das spezielle (Objekt) dieses Beweises.

Die Lehre über das Wissen (cfr. 79, 2 f.) Gottes (Erklärungen des Begriffes 'ilm 68, 13).

Wisse zunächst, daß das Erkannte nicht die außer uns in Existenz wirkliche Wesensform ist, denn dann wäre alles in individueller Existenz Wirkliche von uns gewußt. Das letztere aber ist unrichtig, denn wir urteilen mit Wahrheitsbewußtsein über nicht existierende Gegenstände, z. B. über das Nichts (Leere). Denn wir urteilen über dasselbe, daß es nicht existiert — oder sollte das Nichts ('awalam) etwa nicht in uns vorge-

---

[1]) Eine andere Übersetzung wäre folgende: „Wiederholt sich (7.) nun dieser Einwand ohne Ende, so ist a) entweder diese Vielheit unendlich (gêr hinzuzufügen nach dem Sinne) zugleich wäre sie aber Teil der ersten Vielheit und somit würde es möglich (8) sein, daß eine unendliche Kette von Einzeldingen, die zugleich existieren und nach Individuen geordnet sind, aus unendlichen Teilen bestände, oder b) (9.) der Unterschied zwischen den Teilen und dem Ganzen wäre aufgehoben."

stellt sein, solange wir etwas bejahend oder verneinend über dasselbe aussagen? Ferner, wäre das nicht Existierende begrifflich nicht faßbar, dann könnte sich das Falsche nicht in den Aussagen finden; denn unsere Aussage: „Diese Rede ist falsch" bedeutet: ihr entspricht in der (28.) Außenwelt kein Korrelat, und wenn alles, was im Geiste begrifflich gefaßt wird, indem es die Außenwelt irgendwie inhaltlich wiedergibt, ein reales individuelles Ding wäre, dann hätte die Aussage: „Diese Rede ist falsch" keinen Sinn, vielmehr müßten alle Aussagen wahr sein, da ihnen ein Korrelat in der Außenwelt entspräche, noch gäbe es in der Seele eine Überzeugung, der kein solches entspräche. Doch dieses ist unmöglich.

Damit ist evident bewiesen, daß das Erkannte und das in Individuen real Existierende nicht dasselbe sind, vielmehr ist letzterem das Erkanntwerden nur Akzidens. Gleicherweise verhält sich die Lehre über das sinnlich Wahrgenommene.

Ebensowenig ist die Wissenschaft die Wirkung, die entsteht, wenn das Erkannte in den Geist gelangt, vielmehr ist sie dieses Hineingelangen selbst.

Der Beweis dafür (alaihi zu lesen) ist folgender: Wäre die Wissenschaft eine solche Einwirkung, hervorgebracht von diesem „Hineingelangen", so muß entweder diese Einwirkung selbst wieder ein „Hineingelangen" haben oder nicht. Im letzteren Falle hat sie keine Existenz „im" Geiste; denn es tritt kein Unterschied auf zwischen der realen Existenz (und der Existenz des Dinges im Geiste, beinahu zu ergänzen, d. h. das Ding bleibt nur Außending, wird überhaupt nicht zu einem geistigen Inhalte). Dann aber (9.) entsteht das Wissen überhaupt nicht, vielmehr bleibt der Verstand im gleichen Zustande wie früher (vor dem Erkennen), da nichts in ihm entsteht, noch er selbst in seinem Zustande (oder in Bezug irgend etwas hanan) eine Veränderung erleidet. (Bei der Lesung awhabna.) Wir konzedierten, daß dieser [a] Einwirkung des Gewußten, kein [b] „Hineingelangen" zukommt [1]). Wäre dies der Fall, welcher Unterschied bestände dann zwischen dem [a] ersten und dem [b] zweiten „Hinein-

[1]) Der äußere [a] Reiz ist nur der Weg, auf dem uns ein psychischer Inhalt [b] zum Bewußtsein kommt. Er selbst bleibt unbewußt (ohne b).

gelangen". Soll das Wissen nun nicht das „Hineingelangen" der ersten Erkenntnis sein, sondern eine Einwirkung desselben, und käme dieser Einwirkung ebenfalls ein „Hineingelangen" zu, dann könnte also die Wissenschaft auch nicht das Hineingelangen der zweiten Erkenntnisform sein, wie sie auch nicht das der ersten war, sondern müßte vielmehr eine Einwirkung sein, die von dem „Hineingelangen" der zweiten herkäme. Dies wiederholt sich ohne Ende und ist unmöglich. Und so bleibt, daß die Wissenschaft das „Hineingelangen" der (Wesens)form des Erkannten ist Letzteres ist ein Ebenbild, das dem außerhalb des Verstandes existierenden Dinge korrespondiert. Dies ist eine nicht mehr diskutierte Sache in der (16.) alten Wissenschaft und ist in dem entstehenden Wissen (lese el-hâdiṯ), d. h. in dem Erkenntnisprozeß [1]) evident.

Ferner wisse: die Wissenschaft zerfällt in zwei Teile. Der eine liegt in der realen Existenz der Dinge außer uns, wie beispielsweise unser Wissen, daß das Gebäude existiert (zu ergänzen, der andere besteht in unserem Geiste).

Der Text ist offenbar unvollständig. Die letzten Worte f. 28 v 17 ila ḥudût ihi u. s. w. bilden das Ende von 82, 23 und gehören in cod. d. an die Stelle f. 26 r 11 nach wal-ṯaub.

Cod. d. schließt: Lob sei Gott allein und die Spende des Segensspruches über Mohammed und den Seinigen, wie sie es verdienen und es ihnen gebührt.

Wir schrieben diese Abschrift im 20. ḏu-l-ḥigga 888 = 29. Januar 1484.

---

[1]) oder „in der alten und der modernen Wissenschaft" (lese ulûm).

Auszüge[1]) zum Texte Fârâbîs aus dem Kommentar des Isma'îl el Ḥoseinî el Fârânî (cod. g. ġâzânî),

den letzterer um das Jahr 890? dem persischen Fürsten Ġiâṯ ed-dîn abû-l-Muẓaffar Bahâdur-ḫân und in zweiter Auflage (cod. g.) 896, dessen Besieger und Nachfolger, dem Sultân Ja'qûb Behâdur-ḫan widmete.

Nr. 1. 10, 3 [2]). Das Wesen verhält sich der Existenz gegenüber wie ein Subjekt zufälliger Bestimmungen.

10, 5. Die huwîje (das Wesen) bezeichnet allgemein sowohl das reale Einzelwesen als auch die außer uns wirkliche Existenz (also Individuum und Dasein)!

11, 8. „Auf das nicht Existierende kann kein reales Ding folgen", denn es ist offenbar unmöglich, daß von dem absolut nicht Existierenden das Wirkliche seine Existenz empfange. Es kann keine Aufeinanderfolge bestehen, weder (nach der einen Seite hin) auf dem Wege des Schaffens und Hervorbringens. noch (nach der andern Seite hin) dem des Empfangens und Aufnehmens (der Existenz).

11, 30. muqtadan als parallel zu lâzimin zu fassen: die Existenz kann nicht zu den aus der Wesenheit notwendig sich ergebenden Bestimmungen [3]) gehören. cfr. 12, 20—21. Komm.

---

[1]) Der arabische Text erscheint in der Zeitschrift f. Assyriologie und verwandte Gebiete hrsg. von C. Bezold, Jhrg. 1905, Heft I.

[2]) Die Zahlen beziehen sich auf Seiten und Zeilen des ersten Teiles der vorliegenden Schrift, S. 10—40.

[3]) Solche gibt es also drei Arten: notwendig anhaftende, aus dem Wesen resultierende und zufällige.

Nr. 3. 12, 13. Dem Verursachten kommt es aus sich zu, daß es nicht ist; auf Grund seiner Ursache aber, daß es ist . . . und so wird jedes Verursachte ein „ist" (aisan, als triptoton [auch laisin im folgenden zu lesen?] gebraucht, während es im Satze vorher diptoton ist), nachdem es ein „nicht ist" war, und zwar in einem „Später" dem Wesen (nicht der Zeit) nach.

Das Wirklichwerden besteht darin, daß der Existenz das Nichts vorausgeht.

12, 19. Die Schöpfung findet nicht statt in einer Zeit, (deren Anfang) weiter zurückreichte [1]), sondern (die Schöpfung findet so statt, daß sie ein Früher oder Später bedingt) nur dem Wesen des Dinges nach, indem das Nichtsein seiner Existenz dem Wesen nach vorausgeht, wie es offenkundig ist, und dies wird das Neuwerden „dem Wesen nach" genannt. Das Neuwerden der Zeit nach besteht darin, daß die Existenz (der Ursache) dem Nichtsein (der Wirkung) der Zeit nach vorausgeht. (Wenn Gott nicht zeitlich der Schöpfung vorausgeht, ist diese gleich ewig und anfangslos wie Er, wenn auch nicht in demselben Sinne.)

Nr. 4. 12, 20—21. Zur Begriffsbestimmung des muqtaḍâ möge dienen: Die Voraussetzung ist, daß seine (die des Allgemeinbegriffes) prädikative Beziehung zu den Individuen zu seinen (muqtadâ) „notwendigen Bestimmungen" gehört.

12, 27—28. Interessant ist die gekünstelte grammatische Erklärung: das Pronomen in kaunihi ist männlich (statt weiblich), weil die Wesenheit ein Ding (m.) bedeutet wie den Menschen. (cfr. 34, 6—7.)

12, 29—30. ġer ist nicht mit „ohne" zu übersetzen, sondern mit „anderer".

Nr. 6. 13, 3—4. Die indeterminierte (potentielle) Natur des genus kommt dadurch zustande, daß man in ihm den Artunterschied nicht ins Auge faßt. Im letzteren Falle wäre es „aktuiert" (ḥsl), nicht potentiell unbestimmt.

Nr. 8. 14, 13. Notwendig ist dasjenige, was zu seiner

---

[1]) oder in einer Zeit, die (der Vollendung des Geschöpfes) vorausginge.

realen Existenz keines anderen bedarf, und möglich das, was zu seiner realen Existenz eines andern bedarf [1]).

13, 4. In seine Innija tritt es ein, das heißt in das Ding, insofern es individualisiert und aktuiert (aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen) ist, denn der Artunterschied ist die Ursache, die das reale Wesen konstituiert als existierendes und als Einzelding. So ist „vernünftig“ beispielsweise keine Bestimmung (wörtlich Bedingung), die mit dem (genus) Tier verbunden wird, insofern es Tier und Substanz ist, sondern insofern es existiert und Individuum ist.

14, 6. Der begriffliche Teil ist ein solcher, der eine Teilung (des Dinges) bedingt in seiner individuellen Existenz, ohne eine solche in der Lage (der quantitativen Teile) hervorzubringen. So verhält sich die erste Materie und die Wesensform zum Körper. Der materielle Teil ist ein solcher, der Ausdehnung hat, wodurch er nach Lage und Getrenntsein von anderen unterschieden ist.

13, 15—16. „Wäre der Artunterschied (logisch) Teil des Wesens, dann wäre das notwendig Seiende (Gott) (real) zusammengesetzt und müßte deshalb ein Mögliches sein. Doch wir hatten vorausgesetzt, daß es ein Notwendiges sei.“

Es zeigt sich hier eine erkenntnistheoretisch interessante Vermischung der logischen mit der realen Ordnung. Damit das Notwendige real einfach sei, muß es auch logisch einfach sein. Gott ist daher auch logisch der Einfachste, d. h. er ist das allgemeinste genus; cfr. 15, 4—5 Kom. ṣûfischer Pantheismus.

14, 1—4. Die erste Thesis ist, daß das notwendig Seiende nicht in Artunterschiede geteilt wird; denn wäre dies der Fall und ist zugleich der Artunterschied (realer) Teil des Dinges, dann ergäbe sich, daß es zusammengesetzt und deshalb verursacht wäre.

Die Zusammensetzung bedingt das Möglichsein, und dieses das Verursachtsein. (cfr. oben 13, 15—16.)

---

[1]) Al-Fârâbî stellt 12, 10—11 als eine Eigenschaft des Kontingenten die Beziehung zur Ursache auf. In der späteren Philosophie wurde diese Eigenschaft als das Wesen des Kontingenten aufgefaßt, wodurch die Beziehung zur Ursache in die Definition des Möglichen und Notwendigen bei Avicenna eindrang.

14, 8—9. Die Teile sind dem Wesen (nicht der Zeit) nach früher als das Ganze und näher wie dieses dem Dasein, da die Existenz des Ganzen zustande kommt vermittels der Existenz des Teiles. Dann ist also das Ganze weiter als der Teil entfernt im Dasein und kann deshalb nicht notwendig sein. Denn das Notwendige ist der Existenz näher als alle Dinge, und besser gesagt ist es die Existenz selbst. (Danach wäre Gott die Existenz selbst; so auch die scholastischen Gedanken.)

14, 22—23. Er ist klar, d. h. frei von dem Nachteil, ein Verhüllendes zu haben, durch das die Unerkennbarkeit herbeigeführt wird, und daher ist er sichtbar; denn wenn er nichts Verhüllendes hat, das ihn verbirgt, ist er offenbar, d. h. er verhält sich so, daß, wenn das Wissen sich seinem eigentlichen Wesen nähern könnte, es zu seiner realen Wesenheit gelangen würde; denn Gott besitzt keine Akzidentien, die das Erkennen hindern könnten, bis zu seinem Wesen vorzudringen. (cfr. 34, 14—17.) Der Begriff der Abstraktion wäre demnach, die Akzidentien (cfr. 26, 1) zu entfernen.

14, 23. Emanation ist nach bekannter Bedeutung die Handlung, die hervorgeht aus dem Handelnden, der ohne Aufhören wirkt, und zwar ohne ein Verlangen (zu stillen), noch (einem anderen) eine Gegenleistung (zu bieten) (also unfrei, aus Naturdrang).

Unter Verlangen versteht man etwas, wodurch der Handelnde aktuell handelnd wird. (Gott aber ist durch sich handelnd und bedarf nicht eines Etwas, um zum Handeln bestimmt zu werden.) Auch (aus einem andern Grunde) behaupten wir, daß sich in dem göttlichen Wirken kein Verlangen befinden kann; denn das Verlangen kann kein eigentliches Verlangen sein ohne die Begierde. Wenn wir uns z. B. ein Ding vorstellen und glauben, es sei nützlich, so entsteht in uns die Begierde, es wegen dieses Nutzens zu erreichen, und dies ist das „Verlangen" (ġarḍ). Gott aber hat keine Begierde; denn stellt er sich ein Ding vor (tamaṯṯala li), so folgt diesem Vorstellen[1]) die Existenz (des Dinges).

---

[1]) Die Schöpfung scheint auf einen rein intellektuellen, innergöttlichen Vorgang zurückzugehen, ohne Hinzutreten eines Willensaktes, also unfrei zu sein. Daher Ewigkeit der Weltschöpfung.

(Sie geht demselben nicht voraus wie bei uns), denn wenn wir uns ein Ding vorstellen, so begehren wir es, und dann folgt dieser Begierde die Bewegung der Glieder, um das Ding zu erreichen.

14, 24. Er ist für sich und durch sich (cod. g.) erkennbar, d. h. der Uranfang der existierenden Dinge kennt sich durch sich selbst; denn die Ursache, weshalb ein Ding erkennend ist, ist seine Abstraktion (sein Freisein) von der Materie. Dieses Freisein ist ebenfalls Ursache dafür, daß ein Ding erkannt wird. Der notwendig Seiende ist am meisten frei von der Materie, und daher ist sein Wesen nicht verhüllt vor sich selbst, d. h. sich selbst gegenwärtig, und Wissen bedeutet das Gegenwärtigsein des Unmateriellen (Abstrakten) bei dem Unmateriellen.

Das Wissen um die Ursache erzeugt notwendig das Wissen um das Verursachte. (Das Verhältnis beider ist also analytisch-rational, nicht induktiv-empirisch! realistische Erkenntnistheorie!)

14, 25—26[1]). „Er ist sichtbar, insofern er Er selbst ist“ d. h. Gott, insofern er Gott (erste Ursache) ist, erscheint ein zweites Mal (cfr. 36, 2—9) in dieser Vielheit (der Welt), die die Zeichen bilden, die auf seine Existenz hinweisen (wie die Wirkung auf die Ursache).

14, 27—28. Geschichtliches zur Lehre über die Eigenschaften Gottes: Beide Meister (Alfârâbi und Avicenna) lehren deutlich, daß das Wissen Gottes um die Welt eine Eigenschaft seines Wesens sei, während doch die allgemein bekannte Lehre der Gelehrten ist, daß seine Wissenschaft, wie auch die übrigen Eigenschaften Er selbst ist. (In Persien herrschte die alte muʿtazilitische Richtung.)

Die subjektive Meinung (wörtlich: Der Geschmack) einiger Theologen ist die, daß das Wissen Gottes um die Weltdinge dasselbe sei, wie das um sein eigenes Wesen.

15, 1. Zur Lesart waḥdatin (Einheit):

Das Wesen enthält in sich (wörtlich „ist“) trotz seiner Einheit alle Dinge (und diese gehen aus ihm hervor durch einen unfreien, innergöttlichen Prozeß faiḍ; cfr. zu 14, 23 S. 49, 19 f.).

15, 2—3. Das Notwendigsein ist der Zustand, in dem ein existierendes Ding eines anderen (einer Ursache) entbehren kann.

[1]) Andere Übersetzung anstatt: „Er existiert, insofern Er offenbar ist.“

com. g.: Die Folge seiner Sichtbarkeit ist seine Verborgenheit; beide sind untrennbar.

15, 4—5. Gott, in seiner Erkennbarkeit, ist für uns nur begrifflich faßbar nach Maßgabe gewisser Beziehungen und Relationen, und alles mit Beziehung und Relation Ausgestattete muß von beiden abstrahiert und befreit werden (damit es erkannt wird). Aus diesem Grunde kann kein Verstand und kein Wissender zu ihm gelangen, so daß er verborgen ist (cfr. 14, 22—23 Comm. S. 49, 9). Mit dem Ausdrucke „Er ist der Verborgene" kann auf die „Rangstufe" Gottes hingewiesen sein, die bei den Ṣûfîs „das Nichtindividuell-Sein" heißt. Diese wurde erkennbar und individualisiert durch die Eigenschaften und Beziehungen.

Hiernach evoluiert das Wesen Gottes nach ṣûfischer Lehre in einer Reihe von Phasen, die der logischen Ordnung nachgebildet sind: Gott ist zuerst ein Allgemeinwesen (= Allgemeinbegriff; nicht Individuum) und wird durch Hinzutreten von Differenzen ein Einzelwesen. cfr. Al-Fârâbî Nr. 6, S. 11, 2 f., wo die Differenz individualisirende Wirkung zu haben scheint. Extremer Realismus der Ṣûfis.

15, 4. In Gott sind die Eigenschaften des Sichtbarseins und Verborgenseins korrelativ.

15, 11—12. Die realen generischen Substanzen (genera) gelangen durch Aufnahme der Artunterschiede zu einer Stufe, auf der sie weiterhin nicht mehr durch den Artunterschied „aktuiert" (ḥsl V) werden können. Betreffs ihres „Aktuiertwerdens" verlangt der Verstand nur noch die „Individuation" und die „Diesheit". Dieselbe entsteht aber nur dann, wenn die letzte Art wirklich geworden ist, und dann wird das Wesen durch alles, was ihm an aktuierenden Bestimmungen zukommt, individualisiert und ein „Dieses da" (Objekt des Hinweises). So ist die Substanz Ursache für den Körper, dieser für die Pflanze, diese für das Tier, dieses für den Menschen, der seinerseits Ursache z. B. für den Zaid ist.

Die Entwicklungsphasen des Menschen sind also in dieser extrem realistischen Denkweise: substantia — corpus — animatum anima vegetativa — tunc sensitiva — et rationali — hoc individuum (τὸ τόδε τι Objekt des Hinweises).

15, Anm. 3. Seine erste Sichtbarkeit ist sein Wissen um sein Wesen, und dies ist sein Wesen selbst.

15, 14—16. „Gott erkennt die Dinge nicht aus ihren Wesenheiten.“ Dies ist ein Hinweis darauf, daß das Wissen Gottes um die Dinge sich nicht passiv verhält, indem es von den existierenden Weltdingen empfinge, so daß er, wie sich ergeben müßte, Eindrücke von einem anderen empfinge, und daß dasjenige, was in allen Beziehungen ganz vollkommen ist, durch einen anderen noch vervollkommnet würde.

Avicenna (f. fol. 53 v, 10 f.) bildete die Lehre, daß Gott die Dinge erkenne, insofern er durch seine Allmacht ihre Ursache sei, weiter aus, indem er lehrte, das Wissen Gottes um die Dinge sei dasselbe wie seine Macht über sie; denn durch sein Wissen um sie vermöge er sie zu erschaffen. cfr. Thomas S. Theol. I, q. 14 a. 8.

folio 51 v, 6. Die Erkenntnis seiner selbst ist Ursache für die Erkenntnis der Dinge, diese ist Ursache für ihre konkrete Existenz; diese ist Ursache für seine „zweite Sichtbarkeit“; cfr. S. 36, 3—6 im Texte Fârâbîs. Die Schöpfung ist also ein Erkenntnisvorgang in Gott ohne Vermittelung des freien Willens.

Die Zeit, die diese bestimmte [1]) (hier nicht definierte) Art der Ausdehnung ist, befindet sich bei Gott mit dem, was in ihr ist, und in jedem ihrer Teile so, daß das Wissen Gottes um das Ding vor, bei und nach seinem Entstehen sich nicht unterscheidet — und es in ihm kein „es war“, „es wird sein“ oder „es ist“ gibt. Dies besteht vielmehr nur in Bezug auf unsere Kenntnisse.

Die Dinge sind alle notwendig in Beziehung auf Gott, denn sie sind für ihn ein notwendiges accidens (die geschaffenen Substanzen) oder ein accidens accidentis (ihre realen Akzidentien) — (so alle Dinge) bis hin zu dem letzten, nach der besonderen (individuellen) Ordnung, die unter ihnen besteht.

„Ordnung“, d. h. die nach Ursachen und Verursachtem (sich vollziehende), die in den Erkenntnisobjekten Gottes besteht.

---

[1]) **bestimmte (d. h. an materiellen Individuen sich vollziehende) Art der Ausdehnung (im Nacheinander, nicht Nebeneinander [= Raum]) ist, u. s. w.**

„Bei den Gelehrten ist es die allbekannte (Aristotelische) Ansicht, daß Gott die Dinge nur in abstrakter[1]) Weise erkennt; denn das Erkennen der materiellen Einzeldinge als solcher bedingt. eine Veränderung[2])." Dem gegenüber ist es die Lehre Fârâbîs und Avicennas, daß Gott die „Individuen" erkennt. Dadurch entsteht jedoch, nach Ausweis des Kommentars, keine Veränderung im Wissen Gottes; denn Gott erkennt die Dinge in ihren Ursachen (so auch die scholastische Lösung der Frage), und diese sind unveränderlich (die ewigen Substanzen der Ideenwelt).

15, 18—19. „Das erste Weltall ist der notwendig Seiende „mit" der Eigenschaft", während das zweite Weltall die Eigenschaft allein (sein Wissen) ist.

15, 20. Der Amr (Logos) ist der ewige Wille, der in Verbindung steht mit den existierenden Dingen und den ihnen anhaftenden Vollkommenheiten. Er wird ausgedrückt durch die Worte Gottes „Es werde", und da ward es.

Mit Amr könnte er jedoch auch die Welt des Amr (Logos) bezeichnen, die die Welt des Verborgenen ist und die der Welt des Sichtbaren gegenübersteht. Sie ist die Welt der idealen, der abstrakten Substanzen, d. h. in dem zweiten Weltall (Alfârâbî 15, 18—19) ist die Welt des Logos, da die Existenz der Abstraktionen in dem Wissen (15, 17—18 dem zweiten Wissen) ihre reale Existenz selbst ist, und der Unterschied (von der obigen Erklärung) ist nur relativ. So behaupten einige Forscher, die Idealsubstanzen befinden sich in dem Ratschlusse und der Macht Gottes nur einmal mit bloß relativem Unterschied, während die körperlichen Wesenheiten in beiden zweimal[3]) existieren.

16, 4. „Bis zum Tage der großen Auferstehung", zu der es gehört, daß alles nur mögliche (Gegensatz notwendige) Sein vernichtet wird. In der wahren Tradition ist es ebenfalls enthalten, daß Gott alles Existierende vernichten wird, sogar die Engel und auch den Todesengel.

---

[1]) Dann ist die göttliche Vorsehung betreffs der Einzeldinge unmöglich, eine Lehre, die von den Theologen bekämpft werden mußte.

[2]) Die abstrakten Wesenheiten sind ewig und unveränderlich, und daher ist das Wissen um sie ewig unveränderlich.

[3]) Wohl in dem Ratschlusse als abstrakt erkannte Wesenheiten und in der nach außen wirkenden Macht als auf die materielle Einzelexistenz hingeordnete.

Mit „Auferstehung" kann auch die kleine Auferstehung gemeint sein, d. h. der Tod (des einzelnen). Denn wenn das Ding zu Grunde geht, bricht der Schreibende[1]) ab und hört auf, die Gegenstände, die mit dem Dinge in (kausaler) Verbindung standen, klarzulegen, und so endet der Lauf des Schreibrohrs doch nur in Bezug auf dieses Ding, nicht allgemein.

Mit Tafel könnte auch die Gattung (genus) der Wesenheit bezeichnet sein, die in dem Wissen Gottes ihren Bestand hat, selbst wenn diese Auslegung der Intention des Verfassers zuwider ist. Das Schreibrohr stellt diese dann in der realen Existenz als Wesenheit dar (ḥaqîqa) (bewahrheitet sie). Das Schreibrohr ist, nach einer unter den Gelehrten bekannten Bedeutung, der erste Verstand[2]); denn er nimmt alle seine Begriffe aus den Existenzen der Dinge, wie auch aus ihren bestimmten Zeiten und ihren individuellen, bleibenden Vollkommenheiten.

Die Tafel ist die Weltseele, und nachdem Gott auf der höchsten Stufe das Schreibrohr geschaffen hatte, schuf er auf der zweiten Stufe diese Weltseele, die die verborgene Tafel ist. Sie gehört zu den hehren Engeln, auf die sich Hinweise in jedem Dinge finden.

Die verborgene Tafel ist das erste Buch, dessen Schriftzüge das Dasein (der Weltdinge) sind. Gott befahl dem Schreibrohr hinzueilen über diese Tafel, um hinzuschreiben, was Er bestimmt und beschlossen hatte.

16, 7. „Dann ergreift dich Staunen und Verwirrung", weil du ganz aus deinem eigenen Wesen schwindest. (Ṣûfische Ekstase, Nirvana.)

16. 8. „Eile hin" [3]), dir liegt es ob, danach zu streben, den Boden der finsteren Natur zu verlassen . . . kurz: wenn du alles

---

[1]) Der die Schicksale des Lebens bestimmt. In Gottes Wissen befänden sich also nur die genera der Dinge, indem er selbst das allgemeinste genus ist. cfr. 15, 4–5.

[2]) Der aktive Intellekt zeichnet die Wesenheiten einesteils in die Materie, andernteils in den passiven Verstand. Daher stimmen, weil aus derselben Quelle, die Begriffe mit den Dingen überein.

[3]) Andere Wiedergabe des 16, 8 mit: „Dringe vor zur Einheit" übersetzten Textes.

außer Gott, dem Notwendigen, aus deinem Gesichtsfeld entfernt und dich mit dir selbst zu ihm gewandt hast, dann siehst du, wie alle vollkommenen Eigenschaften zu ihm zurückkehren und alle Wesenheiten vor seinem Wesen verschwinden, dann überkommt dich „Staunen", d. h. du schwindest hin von dir selbst und bleibst ewig in Gott. (cfr. 20, 1—2) (Aufgehen in Gott! Nirvana!)

16, 10. „Sie ist ein Nahes", denn das, was dem Dinge am nächsten steht, ist wohl seine eigene, konkrete Existenz, und ihr Hinzukommen und Verbundenwerden mit dem Dinge findet statt durch die Vermittelung dieser Einheit (Gottes), und so ist diese gleichsam zwischen dem Wesen und seiner konkreten Existenz. Oder (sie ist ein Nahes), weil ihre Beziehung zum Dinge die des Allgemeinen (Genus) zum Besonderen ist, so, daß sie ihm auf diese Art Nähe nahe ist, wie es die Meinung der Ṣûfis sagt. (cfr. Comm. zu 15, 4—5. Gott ist ein realer Allgemeinbegriff.)

Die Einheit, d. h. der Notwendige, der Wahre, insofern er in sich ohne ein anderes Ding außer ihm betrachtet wird, erschafft ein Ding, wenn sie ihren Schatten fallen läßt, so daß dieser Schatten zum Schreibrohr wird. Dies ist der erste Verstand; denn man sagt, das erste, was hervorgeht (aus Gott), muß eins sein und unabhängig im Sein und Wirken. Von den möglichen Dingen kann aber nur der Verstand mit diesen Eigenschaften bezeichnet werden.

Das Schreibrohr läßt er einen Schatten sein, denn das Wesen der Einheit ist Licht . . ., und in dem Schreibrohr erscheint das Licht geschwächt.

Der Mangel einer festen Terminologie hat selbst für arabische Erklärer unüberwindliche Schwierigkeiten geschaffen, wie folgendes zeigt:

„Die Gesamtheit (Gesamtwelt)", d. h. die Summe, die zusammengesetzt ist aus dem Wesen der Einheit und dem Schreibrohre.

Dazu bemerkt ein Glossator in g. folgendes: „Gesamtheit bedeutet, was schon früher 15, 1 erwähnt ist, „„er ist das Weltall in einer Einheit"", d. h. die Gesamtwelt die einige, und so irrte der Kommentator." (Beide irren; die Gesamtwelt ist die

Ideenwelt. Gesamt, kullî, ist der Ausdruck für „allgemein, abstrakt".)

Daher wird dieser Schatten zur Tafel, denn außer dem ersten hervorgehenden Wirklichen entsteht aus Gott nichts, es sei denn durch Vermittelung. (Diese wird gebildet durch das Schreibrohr im Sinne des Kommentars, das Wissen Gottes um die Welt im Sinne der Glosse und die Ideenwelt (Logos) im Sinne Fârâbis.)

16, 14. Die Unendlichkeit könnte sich entweder in der Ausdehnung befinden oder in der Zahl. Die Unmöglichkeit des ersten wird nachgewiesen durch den Beweis der Endlichkeit der Ausdehnungen. (Das positiv Unendliche kann keine Summe sein, denn dann könnte es noch vermehrt werden, wäre also nicht positiv unendlich. Die Dimensionen, Ausdehnungen, sind aber Summen.) Der zweite Fall ist aus zwei Gründen (wörtlich Bedingungen) unmöglich. Erstens wegen der Summation in der realen Existenz, und zweitens wegen der Reihenfolge, z. B. die der Ursachen und des Verursachten, wie es der Beweis der Aufeinanderschichtung zeigt. (Alles, was Reihenfolge hat oder Summation realer Individuen ist, kann noch vermehrt werden, ist also nicht positiv unendlich. Die Zahlen bilden aber eine Reihenfolge und die Weltdinge eine Summe.)

16, 14—15. (Alles außer uns Existierende ist endlich.) Das Weltall wird als unendlich bezeichnet, und insofern es Welt-„All" ist, ist es auch nicht ein außer uns (zugleich, simul) Existierendes . . ., denn seine äußere (reale) Existenz ist bei der Nichtexistenz seiner Teile evidenterweise unmöglich. Die Existenz aller Teile des Weltalls in allen Teilen der Zeit ist aber nicht das in der Außenwelt, sondern in der Einbildung existierende Weltall (und nur dieses ist unendlich).

Nr. 13. 16, 18. „Die Einheit wirft einen Blick", dies ist ein anderer Beweis dafür, daß das Wissen Gottes mit den existierenden (individuellen) Dingen in Verbindung steht. (Diese Worte sind gegen die philos. Ansicht gerichtet, die die Vorsehung Gottes aus dem Grunde leugnet, weil Gott nur eine Kenntnis der Allgemeinbegriffe (cfr. Comm. zu 15, 14—16 S. 53, Anm. 1), nicht der Individuen habe.)

Macht ist das, wodurch ein Ding auf ein anderes wirkt.

16, 19. „Die Macht wirft einen Blick", denn sie ist Gott selbst, und das Ding kann nicht von sich selbst getrennt werden. (Der Comm. will die nach Al-Fârâbi von Gott real getrennten Eigenschaften nach der Philosophie der späteren Zeit mit Gott identifizieren (cfr. Comm. zu 14, 27—28. S. 50).) Dasselbe zeigt sich auch in folgendem:

16, 22. Die Welt der Gewalten und der Ursprung der Welt der Ordnung wie auch des Verursachens (Gott) (sind gleichgesetzt), da in ihr (der Welt der Gewalten) das Wissen Gottes mit den existierenden Individuen (dieselbe Tendenz wie zu 16, 18) in Verbindung tritt . . ., und daher nimmt das Verursachtwerden der in der Außenwelt existierenden Dinge von dieser Welt (der Gewalten) seinen Ausgang.

„Die Welt des Amr", d h. das erste, was aus dem Zustande des Wissens (Gottes) in den des Wirklichseins übertrat (evolutionistischer Begriff des Schaffens), ist die Welt der Geister und der Seelen.

16, 25. Der Lotosbaum ist der Baum der Prophetie . . . er ist im siebenten Himmel. Fragt man, was bedeckt den Lotosbaum, so antworten wir, die Leuchten Gottes und seine Erscheinungen. Der Lotosbaum kann auch die Tafel bezeichnen, und dann wäre (16, 24—25) der Gedanke: die Vielheit (auf der Tafel) steht in Verbindung mit (ist bedeckt durch die 16, 20—27) der Einheit des Wissens. (cfr. ad 16, 18. Das Wissen Gottes steht in Verbindung mit den Individuen.)

16, 26. Vermittels des zweiten Wissens, 15, 18—19. 22, und seiner Verbindung mit den geistigen Inhalten entsteht der Geist (rûḥ), der der reine Begriff (Realidee) ist, und dem sich das Wort beigesellt, d. h. das Offenbarsein[1]) erstreckt sich auf das Individuum und die reale Existenz, und wie durch das Wort die verborgenen Gedanken der Seele offenbar werden, so werden

[1]) Das Wort offenbart die Gedanken des rûḥ, indem es nach ihnen, als den Archetypen, die Individua schafft. Es ist das Schöpferwort „kun", es werde. Wenn der Comm. den rûḥ als Realidee definiert, so zeigt sich hierin das Bestreben, Begriffe, die für Alfârâbî getrennt sind, rûḥ und Logos, zu identifizieren. cfr. ad 16, 18. 19 u. 22. bes. S. 57, 3—6, wo eine ähnliche Tendenz auftritt.

in Bezug auf die individuelle Existenz die Gedanken (des rûḥ) und ihre Wirkungen in der Außenwelt offenbar.

16, 26. Unter „Wort (kalima)“ könnte er auch das Wort „es werde“ verstehen. Der Geist wäre dann mit dem Worte „es werde“ verbunden . . ., und da die abstrakten Gedanken (im Geiste) vom Zustande des Wissens in den des konkreten Individuums allein durch das Schöpferwort „es werde“ übertreten, so stellte er dies durch das „Wort“ dar, das dem Geiste verbunden ist. (Diese Stelle spricht nicht gegen eine unfreie Schöpfung, denn das Wort „es werde“ vertritt keinen freien Willensakt Gottes, sondern ist gleichsam ein Zauberwort, mit magischer Macht begabt, das geistig ausgesprochen den Schöpfungsprozeß auslöst.)

16, 27 – 28. Der Thron ist der erste und vornehmste Körper (coelum empyreum), der Umgebungssphäre genannt wird (wörtlich Sphäre der Sphären), und der Thronsessel ist die Sphäre der Sternbilder und der Fixsterne.

Zu 16, 24. Mit „Tafel“ könnte auch der Thron gemeint sein, oder ein Geschöpf unter ihm.

16, 28. „Und alles, was in ihnen ist.“ Die erste Rangstufe der Hochwelt[1] (die nur aktiv ist) ist die Stufe der rein geistigen Engel, die Geister genannt werden; darauf folgen die Stufen der rein geistigen Engel, die Seelen heißen. Sie sind die Engel der Wissenschaft[2] (20, 8—9). Es folgen die Stufen der himmlischen Körper. Dann gelangt die Materie zur Existenz, die die Wesensformen aufnimmt, und die entsteht und vergeht. An diese reihen sich die Stufen der Rückkehr an, d. h. des sich Hinwendens zur Vollkommenheit (Gott) nach dem (in obigen Stufen erfolgten) sich Abwenden von ihr. Zuerst umkleidet sich die Materie mit der Form der Elemente und steigt dann langsam in Stufen auf . . . Zu unterst steht die Materie, dann die Elemente, dann die zusammengesetzten festen Körper, die Pflanzen, die Lebewesen (Tiere), deren vorzüglichstes der Mensch ist. (Der vorzüglichste Mensch ist der Prophet, der mit der untersten

[1]) wörtlich: des Ursprungs.

[2]) Sie verhalten sich also schon teilweise passiv, weil das Wissen empfangend. Noch mehr passiv sind die himmlischen Körper, die jedoch auch noch aktiven Einfluß haben; rein passiv ist die erste Materie.

Stufe der Hochwelt, den Engeln, in Beziehung tritt, und diese bilden eine ununterbrochene Reihe bis zu Gott hinauf.)

16, 29. Alles kreist um den Anfang, damit es von ihm seine Vollkommenheiten empfange. „Um den Anfang" könnte ebenfalls bedeuten auf Grund der verschiedenen Ähnlichkeit mit ihm (kreist es in größerer oder geringerer Nähe). (Die Geschöpfe sind Abbilder Gottes, participationes Dei (Scholastik) und um so vollkommener, je mehr jedes von Gott nachbildet.)

Nr. 15. Der erste Teil dieses Abschnittes (bis „so blicke" 17, 15.) ist eine Erklärung zu 17, 4 ff., „dieses ist nicht jenes, und dieses ist nur dieses".

17, 20-21. Das Ähnliche ist ein (im genus) Gleiches, das verschieden ist und in Opposition[1]) steht. Das Gleiche (im engeren Sinn) ist dasjenige, das an einem Dinge in der Gesamtheit seines Wesens (also in genus und Differenz) teilnimmt.

Wenn Gott kein Substrat hat, so kann er kein Kontrarium haben, denn zwei Kontraria wechseln sich ab in demselben Substrat (können nicht zugleich bestehen).

17, 28. „Und somit ist dieses[2]) von ihm", d. h. das, was sich in deinem Wissen findet, stammt von dem Wahren, „und so laß dieses und wende dich zu ihm", d. h. lasse ab von deinem Wissen, indem du zu Gott hinstrebst. (Gott bewirkt in unserem Geiste wie der aktive Intellekt des Averroes das Wissen, cfr. 26, 8 faiḍ ilâhî.)

Nr. 17. 17, 31. Das adäquate Objekt ist dasjenige, welches einer Sache aktuell zukommt, indem es ihr entspricht und für sie paßt.

Erfassen ist das Wirklichwerden (actus) des Begehrenswerten in dem, der an ihm Freude hat und mit ihm verbunden ist.

Avicenna erklärte in den isârât[3]) die Lust als ein Erfassen und Erlangen durch Verbindung mit dem, was für den Erfassenden als solchen vollkommen und gut ist, und fügte (zur Definition Fârâbîs 17, 34) zwei Merkmale hinzu, das Erlangen und das sich Verbinden.

---

[1]) jedoch nicht in der größten Opposition, wie das Kontrarium.

[2]) Alfârâbî selbst wollte die empirische Sinneswelt mit diesem Worte bezeichnen, nicht das Wissen.

[3]) cfr. Brockelmann, G. d. a. L. Bd. I, S. 454, Nr. 20.

Die begehrende Kraft treibt an, das Nützliche herbeizuholen, die zornmütige, das Schädliche abzuwehren.

18, 6. „Die Wahrheit", d. h. (der Verstand verähnlicht sich) (stellt in sich dar) die Ordnung der Existenz, so wie sie ist durch Vorstellung und Überzeugung in untrüglicher Gewißheit, (die durch den apodiktischen Beweis herbeigeführt wird), frei von Meinungen und Vermutungen (realistische Erkenntnistheorie).

18, 28. ·Eine Erklärung von bûlimûs *(βουλιμία)* versucht der Comm. auf folgende Weise: buli, griechisch, bedeutet einen großen Gegenstand *(πολύ)* und mûs Mangel an Nahrung in den Gliedern bei gleichzeitiger Sättigung des Magens.

Nr. 20 (u. 21). Der Zweck dieses Abschnittes ist, die Schwierigkeiten abzuweisen, die gegen die Definition der Lust vorgebracht werden, und zwar in folgender Weise:

Es gibt Dinge, die für uns eine Vollendung und ein Gut bedeuten, wie die Gesundheit, die Speise und anderes. Wäre nun die Lust (17, 34) das Erfassen des adäquaten Objekts, dann müßten wir uns an diesen Dingen erfreuen. Nun aber ist es nicht so (also muß die Definition falsch sein).

Diese Auffassung der Abschnitte 20 u. 21 zeugt von einer kurzsichtig-scholastischen Behandlung, die nur logische Begriffsentwicklung von einem Philosophen erwartet. Alfârâbi wollte eine andere Schwierigkeit lösen: Wenn die Erkenntnis Gottes das höchste Glück ist (Plotin) (Nr. 18), weshalb finden dann doch nur so wenige Menschen in ihr ihre Zufriedenheit? Antwort: Weil ihre Seele durch die Verbindung mit dem Körper gleichsam krank ist (Plato und Plotin) und das Gute (Gott), das ihnen so nahe steht (18, 25) — Gott ist in jedem Menschen zugegen —, nicht schätzt 18, 26, ja es sogar verabscheut (18, 26–27).

19, 14. Die „Hülle" ist deine eigene Person und dein Ich, das die intensivste Verhüllung darstellt.

19, 17. Der Comm. übersetzt passivisch: „Du wirst nicht gefragt" nach dem, was mit dir verbunden ist.

Wenn du mit dem Gegenstande deiner Wünsche geeinigt bist, dann schwindet hin dein a) Wesen, deine b) Eigenschaften

und c) Handlungen, und es bleibt nur das a) Wesen Gottes und seine b) Eigenschaften und c) Handlungen.

Die vernünftigen Seelen der Menschen bilden verschiedene Gruppen (wörtlich: befinden sich dem Wesen, nicht der Zeit oder dem Orte nach in verschiedenen Abständen voneinander) nach ihren Wesen und ihren Eigenschaften; die einen sind göttlich und lichtartig, die anderen menschlich und finster.

19, 22—24. 1. Kor. 2, 9 wird als Tradition des Propheten hingestellt.

Nr. 23. Eine Schule der späteren Philosophen scheute sich, Gott die Liebe beizulegen, da diese Behauptung nach göttlichem Gesetze nicht erlaubt sei. Als die Gelehrten jedoch den Begriff „Liebe" erforschten und ihn dort (bei Gott) fanden . . ., scheuten sie sich nicht mehr, denselben auch von Gott auszusagen.

Liebe ist für Gott das Erreichen des Guten als solchen. Wenn nun das Erreichen am tiefsten in das Wesen eindringt und am meisten die reale Natur (ḥaqîqa) (des Objekts) erfaßt, zugleich aber der Erreichende dem Wesen nach der vollkommenste und edelste ist, dann ist das Lieben der erreichenden Kraft am herrlichsten.

19, 33—35. „Und daher ist überreich" dieses Sein, „damit es ergießt" und ausströmen läßt auf die Wesenheiten der möglichen (d. h. nicht notwendigen) Dinge „zu ihrer Vollendung", d. h. damit es zu deinem Nutzen die Wesen vollende, die mangelhaft und ihren Definitionen nach zufällig sind. (Die Welt ist für den Menschen erschaffen.)

20, 2 Ekstase. Das Ṣûfische Nirvâna wird definiert: Es ist der Verlust des Ichs (wörtlich: des Namens) und das Aufhören der Persönlichkeit (wörtlich: des Kennzeichens) . . ., und dieser Zustand, der der Verlust der Individualität ist, ist der Zustand des Hinschwindens in dir selbst und des ewigen Bleibens in Gott, dem Wahren und notwendig Seienden.

20, 5. „und er schwebt heran", d. h. er kommt in eiligem Schritte zu dem, der zu ihm in nur langsamem Schritte kommt, und bewegt sich auf ihn zu.

20, 11—12. Das Gebet zu Gott ist größer und erhabener, als daß der Verstand es erreiche und die Vorstellung zu ihm vor-

dringe, denn das Gebet zu Gott vollzieht sich in der Sprache des Himmelreiches und des Zustandes[1]) (d. h. der oberen Welten). Dein Verständnis ist aber beschränkt auf die Sprache des Engels[2]) und die gewöhnliche Rede.

20, 15—16. „für einen Hinweis", d. h. es ist nicht möglich, daß durch eine sinnliche Determination auf sie (die Seele) hingewiesen werde[3]).

Ġabarût ist die Welt der abstrakten Ideen, deren Natur es ist, daß sie wirken, nicht empfangen („leiden"), indem eine Einprägung entsteht durch die Formen, die von ihr ausgehen[4]).

Nr. 28. 20, 32. Der Prophet ist ein Mensch, der von Gott zu den Geschöpfen gesandt wird, damit er ihnen den rechten Weg weise, so, daß sie im Diesseits oder Jenseits zum Heile gelangen. Nach der Lehre der Gelehrten hat er drei ihm eigentümliche Eigenschaften. Erstens: es gehorcht ihm die erste Materie, die die abstrakten Formen abwechselnd aufnimmt. Zweitens: Er erschaut die Welt des Verborgenen (Ideenwelt), wegen der Reinheit seiner Seele und seiner engen Verbindung mit den Prinzipien der Hochwelt, ohne daß er diese Kenntnis erwirbt oder erlernt. Drittens: Er schaut die Engel in einem Phantasiebilde und vernimmt die Worte Gottes von ihnen.

20, 34. Die kleinere Welt der Geschöpfe (Mikrokosmos) ist der menschliche Körper mit (den) vielfältigen Zuständen der Ruhe und Bewegung.

Über das Verhältnis des Psychischen zum Physischen:

Die wirkenden Prinzipien, die in der Seele sind, werden Wirkursache für das, was im Element des Körpers entsteht. Wenn du z. B. die Größe und Macht Gottes betrachtest und nachdenkst über seine Gewalt und Hoheit, wie schaudert dann deine Haut und sträubt sich dein Haar auf deinem Körper vor

---

[1]) ḥâl Zustand bezeichnet die Welt, die immer in demselben Zustande verbleibt, die unvergängliche Ideenwelt.

[2]) oder (Lesung mulk) des Reiches Gottes, der Erde.

[3]) Nur ein Individuum kann Gegenstand des Hinweises sein. Die Seele ist kein Individuum, sondern eine Spezies (cfr. Nr. 29); denn nur durch die Materie wird das Individuelle konstituiert. Die Seele aber ist immateriell.

[4]) Vergl. Comm. zu 16, 28. 21, 14–15. S. 58 u. 63 und die platonischen Ideen in der späteren Auffassung Platos.

Furcht und Schrecken! Betrachten und Nachdenken sind eben nur in der Seele, und daher wirkt sie auf den (eigenen) Körper, manchmal aber auch auf einen fremden, wie die Einwirkung des Unheil blickenden Auges und die (verhängnisvoll) wirkende Einbildung [1]). Ebensowenig ist es daher unmöglich, daß die Einwirkungen der edelen Seele, wenn sie sehr machtvoll wird, ausgehen aus ihrem eigenen Körper (auf die Außenwelt) und Wunderwirkungen im Gefolge haben. (20, 33—34.)

21, 5. Comm. g. „Engel“ ist gleichgeordnet dem Worte „Spiegel“, d. h. die Wesenheiten der Engel verhalten sich wie Spiegel, die vor ihr (der Prophetie) nicht verhüllt sind, d. h. sie tritt nicht in einen solchen Zustand, daß sie die Engel nicht erschauen könnte, sondern sie erschaut und sieht dieselben.

Comm. f. „Engel“ ist gleichgeordnet dem Ausdrucke, „so daß sie keine Einprägung erhalten könnte“, 21, 3, d. h. die vernünftige Seele wird nicht durch einen Schleier verhindert, die Engel zu schauen.

Es ist einleuchtend, daß f. (die ältere Ausgabe Isma'ils) die natürlichere Erklärung bringt, die dasselbe grammatische wie sachliche Subjekt beibehält, wogegen g. als eine Verschlechterung erscheint.

21, 9. Die voraussetzungslos bestehenden Wissenschaften (die Engel) entstehen durch das bloße Wort „es werde“ ohne Materie und Zeitdauer (und daher gäbe die Übersetzung „die zeitlos und unvermittelt erschaffenen Wissenschaften“ den Sinn des Comm. wieder). Den materiellen Dingen geht eine Materie voraus, die die Wesensformen aufnimmt. Die Engel dagegen sind ohne ein solches Vorausgehendes (ibdáije), also reine Wesensformen, die nicht in einer Materie aufgenommen werden.

21, 14—15. Er „blickt“ (der höhere, obere Logos als Subjekt gedacht) durch ein Aufleuchten von dem Uranfange, dem Wahren, oder weil das Wissen um die Ursache [2]) zur notwendigen Folge hat das Wissen um das Verursachte (cfr. Nr. 9, so daß

[1]) Beide erzeugen, auch nach der Meinung der heutigen Araber, Krankheiten durch eine Art von Suggestion.

[2]) Wie die platonischen Ideen (cfr. S. 62, 8 Gabarût) ist der Logos Wirkursache und Formalursache (Archetypus) der Weltdinge. cfr. Comm. zu 20, 15—16 u. 16, 28.

von einem von Gott ausgehenden, im Logos, durch göttliches Erleuchten stattfindenden Erkennen die Rede wäre).

„Allgemein", d. h. nicht individualisiert (wörtlich gefesselt) durch irgend einen Körper, so, wie unsere vernünftigen Seelen durch unseren Leib individualisiert werden. Der heilige Geist ist der in Moḥammed wirkende Prophetengeist.

21, 19—21. Der Prophet ist derjenige, dem die Offenbarung zuteil wird, entweder im Schlafe oder im Wachen, sei es, daß Gabriel zu ihm kam oder nicht. Kommt er zu ihm, dann wird er auch noch zum „Gesandten" Gottes. Es ist nicht erforderlich, daß Gabriel zu einem gewöhnlichen Propheten als solchen „komme" (d. h. im wachen Zustande ihm erscheine). Gabriel ist vielmehr im Schlaf inniger mit ihm verbunden, und daher erwähnte Alfârâbi den Schlaf besonders. Oder (der Abschnitt ist zu verstehen auf Grund dessen) daß das Allgemeine (Prophetie), wenn es dem Besonderen gegenübersteht (Geist des Gesandten Gottes), das bedeuten soll, was nicht im Besonderen ausgedrückt ist (logische Regel) [1]. In einigen Handschriften (d. und e.) findet sich „der menschliche Geist" (an Stelle der „Prophetie"), was leicht verständlich ist, denn die meisten Menschen verkehren mit den Engeln im Schlafe. (cfr. Nr. 42, Erklärung des Traumes.)

22, 10. „Das Fortbestehen der Art durch Zeugung", die Wirkung der zeugenden Kraft ist. Denn die göttliche Vorsehung beschloß, jedem Dinge von ihrem eigenen Bestehen mitzuteilen. Was nun als Individuum keinen Bestand zu haben vermag, vermag dies durch seine Art, und so wurde in dasselbe eine Kraft hineingelegt, die einen Ersatz herbeibringt, welcher (auf das zu Grunde gehende Individuum) folgt, damit dadurch die species erhalten bleibe.

22, 22—23. „Durch das man hindurchgeht" [2]) gehört zu

---

[1]) Prophet ist der Allgemeinbegriff, der den Traumseher und den Gesandten Gottes umfaßt. Tritt nun „Prophet" in einem Satze zusammen mit „Gesandter", so bezeichnet das Wort Prophet den Traumseher, d. h. das von dem genus „Prophet", was noch nicht durch „Gesandter" ausgedrückt ist.

[2]) Diese Übersetzung des Kommentators ist doch wohl nicht ohne grammatische Bedenken. Sie würde als Text einfaches „el-ma'bûr" voraussetzen ('abarahu). Was ihn irreführte, ist der schulmäßige Begriff des Nützlichen.

„Nützliches“ [1]) 22, 22, d. h. das in Wahrheit nicht das letzte Ziel ist, sondern sich verhält wie eine Wegstrecke, die man zum Ziele hin durchschreitet. (cfr. 40, 3—11, das letzte Ziel ist das Glück, und auf dieses ist das Nützliche hingeordnet, wie der Weg auf das Ziel.)

22, 23. „und die Armut der Torheit fernzuhalten“ [2]), d. h. den Frevel (Sünde als Unwissenheit aufgefaßt), damit er von keiner Seite herankomme, . . . und sich selbst zurückzuhalten, den Weg des Frevels zu gehen, ihn vielmehr zu verlassen und in der Gerechtigkeit zu verharren [3]), die darin besteht, daß man dem, was als edel gilt, anhängt in Rede, Tat und Überzeugung.

Ein Frevel besteht entweder in Rücksicht auf die Erkenntniskraft darin, daß man diese in Unwissenheit läßt und sie die Aufnahmefähigkeit für die Wissenschaften und Kenntnisse verlieren macht, oder in Rücksicht auf die Kraft zu handeln [4]) darin, daß man sie in ihrem Charakter nicht behütet vor den beiden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, und ihr keine Beharrlichkeit mitteilt, sich in der Mitte beider zu halten (aristotelische Definition der Tugend!).

22, 26—27. Einer, der nach guter Erziehung strebt, ist ein solcher, der nicht die Fähigkeit besitzt, die singuläre Ansicht (über die Sittlichkeit der einzelnen Handlung) abzuleiten aus der allgemeinen Grundansicht (dem ethischen Grundsatz, die prima principia operabilia der Scholastik, deren habitus synderesis heißt), noch das Gute von dem Verwerflichen unterscheidet und daher (cod. g.: schmückte ihn mit Erziehung derjenige, oder cod. f.) schließt er sich demjenigen an, der diese Unterscheidung besi tzt

23, 9—10. Die äußere Sinneswahrnehmung entnimmt dem Objekte ein Bild, mit dem das Gedächtnis sich zu „beeigen-

---

[1]) Die Übersetzung bezieht es auf el-maqṣad, d. Ziel.

[2]) In der Übersetzung stehen dafür auf Grund einer andern Lesart die Worte: 22, 23—24 zu verhindern, daß das dreiste Wesen die Überhand gewinne.

[3]) cod. f.: „auf Grund der Gerechtigkeit“, indem man sich der Gerechtigkeit zuwendet, d. h. diese an Stelle des Frevels setzt. (Verschiedenheit von f. und g.!!)

[4]) Verstand und Wille bilden das Einteilungsprinzip, wodurch sich der Grundgedanke ergibt: die nicht zweckentsprechende Behandlung der Fähigkeiten, sowohl die freie (Wille) als die unfreie (Verstand), ist Frevel.

schaften" verlangt, d. h. die Erinnerungskraft ist bestrebt, dieses Bild zu einer ihr inhärierenden Eigenschaft zu machen.

Avicenna sagt in seinem Buche über die Heilkunst: Der Sinn, wenn er aktuell wahrnimmt, ist gleich dem Objekte, wenn es aktuell wahrgenommen wird, und der Sinn, wenn er nur der Möglichkeit nach wahrnimmt, ist gleich dem Objekte, wenn es in der Möglichkeit zum Wahrgenommenwerden ist [1]).

Betreffs des sentire seipsum per accidens lehrt Avicenna: „Das zunächst Wahrgenommene ist das, was der Mensch sich innerlich vorstellt, indem er es herleitet von dem Wahrnehmungsbilde des Objektes, und daher nimmt der Wahrnehmende sich selbst in gewisser Beziehung (per accidens) wahr, nicht so den Körper [2]); denn der Wahrnehmende ist [3]) das, was dargestellt wird durch das Bild (forma), das das objectum proximum der Wahrnehmung ist. Das äußere Objekt ist das, was dargestellt wird durch das Bild (forma, Wesensform), das das objectum remotum der Wahrnehmung ist, und dies wird direkt per se wahrgenommen" (nicht in gewisser Beziehung, per accidens). Ein Beispiel! In der Wahrnehmung dieses Buches nehme ich mich zugleich selbst wahr; d. h. arabisch-scholastisch: aus dem Wahrnehmungsbild des Buches (objectum remotum) entnehme ich ein Vorstellungsbild oder wenigstens das Bewußtsein meiner selbst, des Wahrnehmenden (objectum proximum).

23, 20. Wenn der Blick mit Anstrengung auf eine intensiv grüne Farbe sieht, dann die Augen schließt, so findet er in sich diesen Zustand (23, 23, daß das Nachbild der Farbe auf-

[1]) Dieser kürzeste Ausdruck für die Objektivität der Sinnesqualitäten und für das sich Entsprechen der logischen und der realen Ordnung findet sich in der Scholastik in der Formel sensus actu est sensatum actu et sensus in potentia est sensatum in potentia und dementsprechend: intellectus actu est intellectum actu u. s. w.

[2]) Der Körper wird per se, nicht per accidens wahrgenommen.

[3]) Der Wahrnehmende und Erkennende nimmt das Erkenntnisbild gleichsam als Form, also als Wesensform in sich auf (al-mutaṣawwar) und wird dadurch in gewisser Weise zum Erkannten. Intelligens actu est intellectum actu. Erkennt nun der Verstand das Erkenntnisbild, so erkennt er zugleich sich selbst, denn das Erkenntnisbild ist Form seines Selbst geworden. Wesensform und Erkenntnisform werden im Arabischen durch denselben Terminus (ṣûra) bezeichnet.

tritt). Sieht der Blick mit Anstrengung auf diese Farbe, dann auf eine andere, so sieht er diese nicht rein, sondern mit Grün vermischt.

23, 27. Der Gesichtssinn ist eine Kraft, die in dem Kreuzungspunkt zweier Nerven ihren Sitz hat (wörtlich „eingezeichnet ist"), die beide von dem Gehirne herkommen. Sie sind hohl, nähern sich, begegnen einander und schneiden sich kreuzförmig, und dadurch entsteht ein einziger Hohlraum (der die Einheit des optischen Bildes trotz binokularen Sehens erklären soll. Da die Nerven als Röhren gedacht sind, entsteht bei ihrer Kreuzung ein größerer Hohlraum), dann entfernen sie sich voneinander, zu den beiden Augen hinlaufend.

Dieser Hohlraum am Kreuzungspunkt (das Chiasma der Opticusnerven, cfr. Dozy I 217 s. v. djam', wo ein Mißverständnis vorliegt) ist der Ort der Sehkraft, der Sammelpunkt des Lichtes genannt wird. Die Sehkraft erkennt das Bild, das in die krystallinische Flüssigkeit [1]) (des Augapfels) von den Umrissen farbiger und heller Körper eingeprägt wird, indem dieses Bild zu dem Hohlraume gelangt und von dort zum Gemeinsinn.

24, 7. „In einem homogenen Gliede". . . . Da dieses Glied ein Medium (der Wahrnehmung) bildet, und da das Medium in sich frei sein muß für die Eigenschaft, die es übermitteln will, damit ein „Leiden" (pati) stattfinden kann, so ist zu sagen, daß die Wahrnehmung in diesem [2]) Gliede stattfindet; denn das Leiden kann nur von einem neu Eintretenden herkommen, weil es nur eintritt bei dem Aufhören eines Dinges (einer Form) und dem Auftreten eines anderen.

Ebenso müssen die Vorgänge auch beim Tastsinn sein. Dann sind aber zwei Fälle zu unterscheiden, erstens: das Organ hat keinen Anteil an den wahrgenommenen Eigenschaften (z. B. der Härte); zweitens: Es hat einen Anteil, jedoch diese Qualitäten bestehen nicht rein in ihm, sondern ihre Kraft ist gebrochen, so daß sie sich ausgleichen. Da nun das Organ des

---

[1]) cfr. Fleischer zu Dozy I 206 b.

[2]) d. h. einem solchen, in dem die wahrzunehmenden Qualitäten noch nicht aktuell, sondern höchstens in einem ausgeglichenen Zustande enthalten sind (mu'tadil), sonst könnte kein Empfangen, kein „Neueintreten", also auch kein pati mehr stattfinden.

5*

Tastsinns sich nicht in der ersten Weise verhalten kann, da es aus Elementen zusammengesetzt ist (und deshalb Härte haben muß), so muß es auf Grund der (ausgleichenden) Mischung frei werden von den beiden Extremen (dem Weichen und Harten), damit es das wahrnimmt, was das in ihm bestehende Maß (von Weichheit und Härte) übersteigt, und daher sagte er 24, 7 „in einem homogenen Gliede". (Alfârâbi wird jedoch mit „homogen" die Homöomerie des Aristoteles gemeint haben.)

Der Tastsinn ist eine Kraft, die in allen Nerven der Haut und des Fleisches geordnet liegt. Er empfindet das, was einen Druck und eine Einwirkung vermittels eines „feindlichen" Eingriffes auf ihn ausübt, der die Mischung in Unordnung bringt, wie auch die Gestalt und die Zusammensetzung (so daß er den Krankheitszustand des eigenen Körpers wie auch die Gestalt eines anderen wahrnehmen kann).

Der Geruchsinn ist eine Kraft, die in die beiden aus dem Vorderhirne vorspringenden Knochen gelegt ist und die in ihn hineingelangenden Gerüche wahrnimmt, auf Grund eines den Reiz ausübenden Objektes, d. h. der eindringenden Luft, die mit dem Geruche beeigenschaftet ist.

Der Geschmacksinn ist eine Kraft, die in dem auf der Zunge ausgebreiteten Nerv verteilt ist. Sie nimmt den Geschmack wahr, der vermittels eines den Reiz ausübenden Objekts, d. h. des Geschmackträgers, in sie hineingelangt. Der Geschmack gelangt auf dem Wege der Speichelflüssigkeit zur schmeckenden Kraft entweder dadurch, daß diese Flüssigkeit die Qualität des Geschmackes annimmt durch einfaches Gegenübertreten [1]) — dann dringt dieselbe allein (ohne andere Beimischung in den hohlen Nerv) ein, so daß das Wahrgenommene ihre Qualität ist — oder dadurch, daß sich diese Flüssigkeit mit leichten Teilchen des Geschmacksträgers vermischt. Dann dringt dieselbe mit diesen zusammen (nicht allein) in die Zunge ein und gelangt bis zur schmeckenden Kraft.

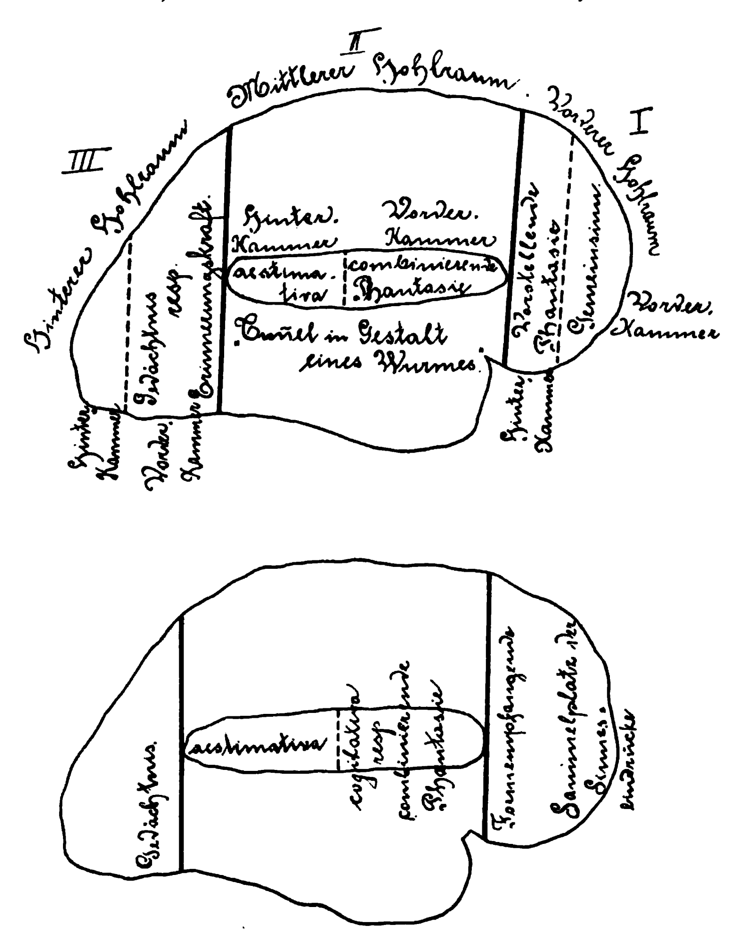
Nr. 36. 24, 13. „um zu fangen" das, was von der äußeren Sinneswahrnehmung herkommt, entweder dadurch, daß der Wahr-

---

[1]) Es ist keine Fernwirkung, actio in distans, sondern das Übergehen der Qualität beim Kontakt zweier Körper gemeint.

nehmungsinhalt selbst (als innerlich vorgestellt) auftritt wie die Vorstellungsbilder oder etwas anderes, was auf ihn folgt, wie die Inhalte indirekter (assoziativ vermittelter) Wahrnehmung. (Die „intentiones" des Instinktes.)

24, 14. Sie wird „Formempfangende" genannt oder auch (nach Avicenna) vorstellende und kombinierende[1]) Phantasie und



sie „befindet sich im Vorderhirn" in der hinteren Kammer. Allgemeine Ansicht ist, das Gehirn habe drei Hohlräume, der größte ist der erste, kleiner ist der dritte. Der zweite ist wie

[1]) Es steht im Widerspruch zum folgenden, daß auch die kombinierende Phantasie sich im Vorderhirn befinde.

ein Tunnel von dem ersten zum letzten, das die Gestalt eines Wurmes[1]) hat.

Der vordere Teil des ersten Hohlraums ist der Ort des Gemeinsinnes; der hintere der der vorstellenden Phantasie.

Die kombinierende Phantasie liegt in dem vorderen Teile des Wurmes, der Instinkt in dem hinteren; die Gedächtniskraft in dem vorderen Teile des letzten Hohlraumes, in dessen anderem Teile keine Kraft ihren Sitz hat, da dort kein Sinn die Stelle eines Wächters einnimmt, so daß die Antagonismen (der Lebensgeister) dort zahlreich auftreten und zur Geistesgestörtheit führen können.

Der Beweis für die Lokalisation dieser Kräfte liegt darin, daß die Ausübung einer Kraft gestört ist, wenn eine Schädigung an dem betreffenden Orte stattfindet. (Es ist das Prinzip, auf Grund der Ausfallserscheinungen zu lokalisieren.)

Will die innere Vorstellungskraft (aestimativa) ein Bild erkennen, das in der vorstellenden Phantasie aufbewahrt ist, so dringt sie vor in den ersten Hohlraum, indem der Wurm sich öffnet und der Lebensgeist, der die Phantasiebilder (der vorstellenden Phantasie) trägt, sich verbindet mit dem Lebensgeiste, der die aestimativa trägt, durch Vermittelung des Lebensgeistes, der Träger der kombinierenden Phantasie ist. So werden die Phantasiebilder in den Lebensgeist der aestimativa eingeprägt, jedoch verbleiben sie nicht immer in ihm, sondern nur so lange, als der Weg geöffnet ist, die beiden Lebensgeister sich verbinden und die beiden Kräfte sich gegenüberstehen.

Zieht sich die aestimativa von der Phantasie zurück, so verliert sie das vorgestellte Bild. Durch Vermittelung der Phantasie stellt sie (also) die Bilder der Seele vor.

---

[1]) Vergleiche dazu Albertus Magnus sum. de hom. qu. 39. a. 3. p 194. (Jamy ed.) und de animal. Lib. I. Tract. 3. a. 1 p 81 a Comm. 20 ff. caruncula quae facta est ad modum vermis. Ein Verschluß, in Form eines Wurmes, verschließt den zuströmenden Lebensgeistern den Zutritt zum Gehirn bei gewissen Haltungen des Kopfes. Bei anderen öffnet sich der Verschluß wieder (so, wenn der Mensch seinen Kopf vorneigt zum Nachdenken). Es ist das Gebiet der Vierhügel und der Thalami optici, das die Araber und Scholastiker in dieser Weise als einen länglichen Hohlraum bezeichneten.

Was aber die Ansicht angeht, die das Erkennen der aestimativa auf die Inhalte indirekter Wahrnehmung beschränken will, so bezieht sich ihr Erkennen freilich nur auf diese Inhalte, wenn man es ohne eine andere Erkenntniskraft als Vermittlerin auffaßt, doch nicht so, daß ihr Erkennen schlechthin nur so beschaffen wäre.

Die aestimativa vermag sich daher auch direkte Wahrnehmungsinhalte vorzustellen, denn gerade in diesen schaut sie die indirekten.

24, 22. Die indirekten Wahrnehmungsinhalte (intentiones), die Objekte möglicher Wahrnehmung sind, aber während des Urteilens nicht wahrgenommen werden, sind z. B. das Süße, wenn wir den Zucker sehen, ohne daß die Eigenschaft des Süßen zur selben Zeit durch den Sinn empfunden wird; vielmehr wird sie durch eine andere Kraft wahrgenommen, die das Vermögen der indirekten Wahrnehmung (Instinkt, aestimativa) genannt wird.

24, 27. „weiterhin befindet sich dort eine Kraft, die „„Gedächtnis““ genannt wird“, weil sie ihre Inhalte aufbewahrt, und „Erinnerung“, weil sie die Bedingungen enthält für ein schnelles (Aufnehmen), Bewahren und sich Vorstellen, indem sie die Bilder wieder präsent macht, wenn sie verloren waren. Dies (der Erinnerungsvorgang) tritt dann ein, wenn die aestimativa, ausgerüstet mit der ihr zugeordneten Kraft der kombinierenden Phantasie, sich nach vorne (zum Vorderhirn) bewegt und die in der vorstellenden Phantasie vorhandenen Bilder einzeln vorführt. Stellt sich ihr (der aestimativa) das Bild dar, in dem sie den verloren gegangenen Inhalt erfaßt, dann leuchtet dieser in ihr auf gerade so, wie wenn er von der Außenwelt käme. Die Gedächtniskraft bewahrt ihn dann in sich, so wie früher.

Der Beweis dafür, daß die Gedächtniskraft existiert, ist folgender: Bestände sie nicht, so müßte die Ordnung der Welt zu Grunde gehen; denn wenn wir ein Ding zum zweitenmal sehen und nicht wüßten, daß es dasselbe ist, was wir bereits einmal gesehen haben, dann könnten wir nicht unterscheiden zwischen dem Nützlichen und Schädlichen, dem Freunde und

Feinde, und wüßten nicht, ob wir mit ihm verkehren oder ihn meiden und uns von ihm zurückziehen sollten.

Nr. 37. 25, 7. Der „reine Begriff" ist der von fremdartigen Akzidenzien und materiellen Inhärentien befreite. (Abstraktion ist Entfernung der Akzidenzien!)

Nr. 38. 25, 20. Die innere Wahrnehmung erkennt das Bild (des Gegenstandes) und befreit es noch mehr von der Materie als die äußere Wahrnehmung. Sie nimmt nämlich das Bild aus der Materie heraus, da sie derselben nicht bedarf, damit das Bild in ihr präsent werde; (denn) auch wenn die Materie abwesend oder zu Grunde gegangen ist, bleibt das Bild in der vorstellenden Phantasie (die Gedächtnisfunktion ausübt). Von der Materie wurde es also vollständig abstrahiert, von den Akzidenzien der Materie aber nicht, indem das Phantasiebild gebildet ist nach Art des wahrgenommenen Bildes mit gewisser Quantität, Qualität und Lage (der Teile zueinander). So ist der in der Phantasie vorgestellte Mensch wie ein wirklicher Mensch.

25, 28. Die „innere Vorstellung vermag dies nicht", denn der reine Begriff Mensch könnte in ihr nur entstehen, wenn sie ihn vollständig befreite von der Materie sowohl als auch ihren Akzidentien.

Avicenna sagte: Die „aestimativa" [1]) ist die Königin der körperlichen Kräfte, und das ganze Gehirn ist ihr Organ in gleicher Weise, wie der Verstand König der Kräfte der Lebensgeister ist, d. h. Quelle aller äußeren Betätigungen ist die aestimativa, und deshalb wurde sie zur Königin und Richterin über die tierischen Kräfte erhoben; gerade so, wie die Quelle aller Betätigungen überhaupt der menschliche Geist ist.

26, 6. Der theoretische Intellekt ist (nur) ein Zustand des Verstandes, vermöge dessen er die Wissenschaften aus der Hochwelt empfangen kann. (Er ist also nur Qualität, nicht Substanz, während nach Averroes auch dieser Intellekt Substanz, ewig, für sich bestehend und einer für alle Menschen ist.)

26, 10. Codex f. verändert durch seine Zusätze den ursprünglichen Gedanken Alfârâbis: „wenn er sich nicht abwendet

[1]) und, wenn unter dem Einfluß des Verstandes stehend, die cogitativa.

mit irgend einer (min) Seite seiner Glätte" zu dem anderen: „wenn er sich nicht abwendet auf irgend einer Seite von (min) den Dingen, die seiner Glätte gegenüberstehen."

„min" in seiner zweifachen Funktion als indeterminierend und in der lokalen Bedeutung „von dorther" war die Ursache des Mißverständnisses.

Die Substanz und das reale Wesen der Seele entstammt dem Himmelreiche. Daß sie in dieser (sublunarischen) Welt existiert und an sie gefesselt ist, geschieht (nur) durch ein Hinzukommendes (per accidens), nämlich zu dem Zwecke, daß sie ihre Vervollkommnung in derselben erstrebt. Werden die Hindernisse [1]) entfernt, so strömen diejenigen Vollkommenheiten auf sie herab, die ihrer besonderen Anlage entsprechen und geziemen, denn dort (in der Hochwelt) gibt es kein Kargen und keinen verhüllenden Schleier.

26, 17. In Nr. 40 soll eine spezielle Art der menschlichen Seelen besprochen werden, nachdem sie in den früheren Paragraphen in allgemeiner Hinsicht Gegenstand der Untersuchung waren.

„ihre untere Seite" [2]) ist ihr Verbundensein mit den niederen Dingen und den adäquaten Objekten der Sinne. „von der Seite über ihr" [3]), d. h. ihrem Verkettetsein mit den Dingen der Hochwelt und den reinen Ideen.

26, 21—23. Diese prophetischen Menschenseelen leiten gleichsam alle irdischen Körper und was in ihnen ist (und können daher Wunder wirken).

Nr. 42. 27, 3. „Auf der gemeinsamen Grenze", weil dort der Ort ist, wo die Bilder der Wahrnehmungen zusammenkommen ... oder weil er der Ausgangspunkt einiger Sinnesnerven ist, wie er auch der Ort des Gemeinsinnes ist, der die innere Wahrnehmungskraft ist. In einzelnen Exemplaren liest man: „in dem Gemeinsinne."

27, 6. „dort findet die eigentliche Empfindung statt", denn der Schlafende und viele Kranke erfassen ein Erkenntnisbild,

---

[1]) Von der überirdischen, unkörperlichen Welt wird die Seele getrennt durch alles, was irdischer, körperlicher Natur ist: die materiellen Dinge und unsere psychische Beziehung zu ihnen. cfr. S. 26, 12 f.

[2]) S. 26, 18. Übersetzung „ein unter ihm Befindliches".

[3]) Übers. „von dem, was über ihm ist".

ohne daß sich dies in der Außenwelt bestätigen ließ, noch von den Anwesenden an ihren Orten wahrgenommen würde. Da nun weiter das Erkennen dieses Bildes sich genau so verhält wie das Erkennen dessen, was von der Außenwelt kommend sich abzeichnet, ohne daß bei dem Erkennenden ein Unterschied stattfände, so weist dies darauf hin, daß die sinnliche Wahrnehmung nur im Gemeinsinne statthat.

27, 5. „Der Sammelplatz der Sinnes-Eindrücke", d. h. der Ort, an dem die von den Bahnen der äußeren Sinne kommenden Bilder sich sammeln. Der Lebensgeist ist im Gehirn ausgegossen wie ein Quellort, von dem fünf Ströme ihren Ausgang nehmen, und dies sind die Nerven der Sinne. Das Wasser [1]), das in ihnen strömt, ist der Lebensgeist der Wahrnehmung. Wenn die Bilder der Sinnesobjekte in ihn eingeprägt sind, werden einige von ihnen zu den Lebensgeistern überführt, die an den Ausgangspunkten dieser Nerven ausgegossen sind, d. h. zum Gehirn und Rückenmark, und verbinden sich mit dem Lebensgeiste, der in dem vorderen Hohlraum verbreitet ist und der das Organ des Gemeinsinnes und der (vorstellenden und aufbewahrenden) Phantasie darstellt, so daß wir dann erkennen.

27, 7 f. Wenn ein punktförmiges äußeres Objekt sich eilig bewegt, so sieht man es wie eine gerade oder kreisförmige Linie.

Diese Wahrnehmung ist nur auf die kontinuierliche Verbindung von Einprägungen des äußeren Sinnes zurückzuführen, indem das Bild (dieses punktförmigen Objektes) sich in diesen Sinn einzeichnet, während es an einer bestimmten Stelle des Raumes ist, dann diese Stelle verläßt und eine andere einnimmt, bevor es aus dem (inneren) Sinne verschwindet. Dadurch erkennt er das Objekt [2]) in beiden Lagen, und sein Erkenntnisbild in beiden verbindet sich, und so sieht er es wie eine gerade oder kreisförmige Ausdehnung. Diese eingezeichneten Wahrnehmungsbilder verbinden sich nicht in dem Gesichtssinne; denn in diesem finden alle Einzeichnungen eines Punktes nur statt, wenn dieser dem

[1]) Es wäre ein Irrtum, sich auf Grund dieses bildlichen Ausdruckes den Lebensgeist als eine Flüssigkeit vorzustelllen. Er muß als ein luftartiger Körper gedacht werden.

[2]) zu gleicher Zeit und in einem einzigen Wahrnehmungsakte.

Blicke an einem bestimmten Orte des Gesichtsfeldes gegenübersteht. Hört diese Stellung auf, dann auch die Einzeichnung (des Punktes), und daher gibt es im Gesichtssinn keine Verbindung (solcher Eindrücke). Es ist also klar, daß sie in einer anderen Kraft stattfinden muß, und dies ist der Gemeinsinn.

27, 14. „diese Kraft" ist der Ort, „wo die Bilder der inneren Vorstellung sich niederlassen", so daß sie erschaut, d. h. gegenständlich vorgestellt werden.

27, 14—16. Für diese innere Vorstellungskraft besteht das Erkennen darin, daß sein Wahrnehmungsinhalt (aus irgendwelchem Grunde) in ihr präsent wird.

27, 21. „Dann vermag der innere Sinn" [1]) die Vorstellungsbilder dieser Kraft zuzuführen. Mit dem inneren Sinne ist die kombinierende Phantasie mit Zuhilfenahme der vorstellenden, oder letztere selbst gemeint. Denn es ist unzweifelhaft, daß die Bilder der inneren Vorstellung gedächtnismäßig in der vorstellenden Phantasie aufbewahrt werden. Die Einführung dieser Bilder in den Gemeinsinn ist auf die vorstellende Phantasie selbst zurückzuführen oder auf die kombinierende durch Vermittelung der vorstellenden. Der Ort nämlich, wo die kombinierende verbindend oder trennend tätig ist, ist kein anderer als die Bilder, die in der vorstellenden Phantasie aufbewahrt sind.

cod. g. u. f. 27, 33. „ihre materielle Verbindung" [2]), d. h. der Zustand, durch den die Bilder „in diesen Spiegel" eingezeichnet werden, der der Gemeinsinn ist (d. h. Alfârâbî versteht unter „Spiegel" die zu Anfang des Kapitels besprochene ungenannte Kraft, wodurch diese Stelle verständlich wird).

28, 3—5. Die kombinierende Phantasie ist manchmal in einigen Menschen sehr kräftig und übermächtig, wenn die äußeren Sinne keine Herrschaft über dieselbe ausüben. Diese Menschen erhalten im wachen Zustande eine Kraft, die andere nur im Schlafe besitzen, und „dann leuchtet in ihm" u. s. w. 28, 7—8 (psychologische Erklärung der Vision).

---

[1]) Übersetzung: „. . . so gewinnt der innere Sinn vollständige Macht über sie".

[2]) Übers. „durch die eine Einwirkung . . . ausgeübt wird".

Schließlich entschwinden sie der Sinneswelt, und es kommt eine Ohnmacht über sie. Ein anderes Mal stellt sich dieses nicht ein, und sie sehen das Ding in einem beliebigen Zustande. Dann stellen sie sich eine Rede vor aus demselben Grunde, wie der Schlafende sich das Bild dessen vorstellt, was er sieht[1]. Sie erkennen vielleicht einen Greis und glauben, daß das, was sie vernehmen, eine Rede von ihm sei, die in vernehmbaren Worten erklingt, im Gedächtnisse aufbewahrt und vorgetragen wird. Diese Dinge erscheinen ihnen im Wachen.

Wisse, daß die Erkenntnisse, die im höchsten Himmelreiche stattfinden, allgemein sind, und ebenso das, was von ihnen auf die Seele sich ergießt[2], wie es bei den Gelehrten feststeht. Was jedoch aus diesen Wissenschaften von der Seele auf die Kraft der inneren Anschauung herabströmt, ist individuell, und (nur) dieses wird bald im Schlafe und bald im Wachen erschaut. (Daher ist ein Erklärer und Traumdeuter erforderlich, um aus dem individuellen Bilde den ursprünglichen, allgemeinen Gedanken zu erschließen. Erklärung von 28, 13—17.)

28, 12—13. Das Bild, das den Engel darstellt, wird in der Seele als abstraktes wirklich. Dann bildet es sich in der Kraft der vorstellenden Phantasie ab, ausgestattet mit materiellen Akzidentien . . . und bedarf dann zweifellos der Erklärung.

Die Kraft der kombinierenden Phantasie stellt jedem einzelnen gesehenen Objekte ein einfaches oder zusammengesetztes Phantasiebild gegenüber und jedem zusammengesetzten ebenso. Durch ähnliche Vorstellungen der Einbildung wird (die Phantasie) in eigentümlicher[3] Weise abgelenkt von dem, was sie dort sieht, und zu Ähnlichem oder Entgegengesetztem oder solchem, was nur entfernt ähnlich sieht, hingeführt aus Gründen, die ihr unbewußt bleiben, welche und wie sie sind. Das Gedächtnis der Seele selbst für das, was ihr erscheint, ist also schwächer als das der Formempfangenden und der eigentlichen Gedächtniskraft für das, was die kombinierende Phantasie ihnen zuführt. In dem Ge-

[1]) vgl. Kommentar ad 27, 14—16. Der Wahrnehmungsinhalt wird auf Grund innerer Vorgänge im Gehirn ohne äußeren Reiz plötzlich präsent. Vgl. auch 27, 16—18. [2]) vgl. 26, 8.

[3]) andere Übers.: durch individuelle (maḫṣûṣa) Vorstellungsbilder.

dächtnis (im eigentlichen Sinne, d. h. der zweiten Art desselben) [1]) wird nicht das aufbewahrt, was die Seele sieht, sondern das, was durch Ähnlichkeitsbilder der Einbildung (subjektiv) umgestaltet wurde, und dann ist eine Auslegung und Erklärung (des Traumes) erforderlich.

Daher (weil die Einbildung ein zu freies Spiel hat) sind in den meisten Fällen unrichtig die Träume des Dichters, des Lügners, des Trunkenen, des Kranken, des Trübsinnigen und dessen, der sich beherrschen läßt durch eine Störung der Komplexion oder der Gedanken, und ... aus demselben Grunde bewahrheiten sich in den meisten Fällen von den Träumen nur diejenigen, die in die Zeit des Morgengrauens fallen. Denn alle Bewußtseinsvorgänge ruhen dann, und die Bewegungen der Vorstellungsbilder hören auf.

Die Temperamente.

Die wahrsten Träume haben Leute mit ausgeglichenem (mittlerem) Temperament. Das trockene Temperament, wenn es auch gut aufbewahrt im Gedächtnisse, nimmt nicht leicht auf. Das feuchte nimmt zwar schnell auf, aber läßt (die Eindrücke) ebenso schnell wieder fahren und verhält sich daher, als ob es weder aufnähme noch aufbewahrte. Das heiße ist geweckt und lebhaft, das kalte blöde [2]). Am wahrhaftesten träumt,

---

[1]) Die Arten des Gedächtnisses sind:

a. die Substanz der Seele selbst wird als Gedächtnis für rein unmaterielle Inhalte bezeichnet,

b. das Gedächtnis im eigentlichen Sinne, das in der vorderen Kammer des dritten Hohlraumes liegt. Es ist in seinen Funktionen ein
   1. aufbewahrendes (ḥâfiẓe),
   2. bewußt sich erinnerndes (ḍâkire),
   3. den Erinnerungsprozeß herbeiführendes, dadurch, daß es mit der aestimativa und der kombinierenden Phantasie in Verbindung tritt (mutazákkire),

c. die vorstellende Phantasie = Einbildung, die für die Daten des Gemeinsinnes das Gedächtnis bildet.

[2]) In der verschiedenen Beschaffenheit der Gehirnsubstanz sind die Temperamente begründet. Das trockene und damit harte Gehirn bewahrt die Eindrücke lange, wenn es sie auch nur langsam annimmt; das feuchte und damit weiche und elastische ist sehr empfänglich, aber nicht nachhaltend;

wer sich an Wahrhaftigkeit gewöhnt hat. Das Sich gewöhnen an Lüge und schlechte Gedanken hat zur Folge, daß es die Bewegungen der Phantasie verdirbt, so daß sie zur geordneten Rede nicht mehr gefügig ist.

Zur Abstraktionslehre.

28, 19—21. Ein Ding kann nur Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden, wenn es mit den materiellen Akzidenzien verbunden ist. Das begrifflich Faßbare als solches schließt diese Verbindung aus. (Die Abstraktion ist also die Entfernung der materiellen Akzidenzien von dem Objekte.)

Die Objekte der äußeren Sinneswahrnehmung, mit Ausnahme der optischen, gelangen selbst in das Organ des Erkennens. So gelangt z. B. die Hitze, so wie sie real existiert, in dasselbe hinein. Die Seele kann nun aber unzweifelhaft nicht (Ort) Substrat der Hitze sein, die in der Außenwelt real ist, sonst müßte sie heiß werden und auch kalt bei der Vorstellung der Kälte.

28, 29. „in einem Teilbaren", d. h. einem körperlichen Organ, weil das in einem solchen Vorgestellte immer individuell und partikulär ist.

Betreffs des Erkenntnisprozesses stellt sich eine Schwierigkeit. Soll behauptet werden, das Erkenntnisbild, das in körperliche Organe gelangt, sei individualisiert auf Grund der Individuation des Substrates, so ist dies zugegeben. Jedoch verhalten sich alle Erkenntnisbilder so, sei es, daß sie sich in körperliche oder unkörperliche Substrate „niederlassen" [1]). Soll aber be-

---

das heiße und bewegliche erzeugt schnelle Bewegungen, und schließlich das kalte Gehirn reagiert kaum auf äußere Reize. Es ist ferner zu folgern, daß im zweiten Teile des ersten Hohlraumes und im ersten des dritten, in denen die Gedächtniskräfte liegen, das trockene und, wenn das Gedächtnis sich nur schwerfällig betätigt, auch das kalte Temperament vorherrscht. Die lebhafte, geweckte kombinierende Phantasie mit dem Instinkt, die nicht „aufbewahren" können, also der mittlere Hohlraum des Gehirns ist erfüllt von dem heißen und feuchten Elemente. Die „formempfangende" Kraft im ersten Abteile des Vorderhirns, die leicht aufnimmt und ebenso leicht abgibt, muß sodann in der feuchten Substanz ihren Sitz haben.

[1]) Nicht nur die sinnlichen Vorstellungen werden als durch ihre äußeren und inneren Organe individualisiert aufgefaßt, sondern auch die abstrakten Gedanken durch das unkörperliche Substrat der Seele.

hauptet werden, daß sie in sich selbst individualisiert seien, abgesehen von der Individualisation, die von dem Substrate herstammt, so geben wir dies nicht zu, denn es besteht die Möglichkeit, daß das Erkenntnisbild in sich allgemein [1]) sei, zugleich aber individuell, insofern es in einem körperlichen Substrat eingeprägt wird, und so sagt man auch, der Begriff sei individualisiert von seiten des Substrates, allgemein in sich selbst, abgesehen von seinem Substrat.

29, 1. Das Weltall (ʿâlam) ist die Summe der möglichen Dinge, die Gott erkennt (jaʿlam als Etymon für ʿâlam). Es zerfällt in zwei Teile, der eine wird Welt der Geschöpfe, der göttlichen Herrschaft oder der sinnfälligen Erscheinungen genannt und besteht aus den Körpern, ihren Teilen und den aus diesen bestehenden Dingen. Das, was dem Sinne unerreichbar ist, beschränkt sich auf dieses. Der andere Teil wird die Welt des Himmelreiches genannt und die des Verborgenen oder des Logos. Sie ist die Welt der abstrakten Ideen.

Das, was dem Verstande erfaßbar ist, sind sowohl die Allgemeinbegriffe der Dinge, als auch die körperlosen Einzeldinge, die Ideen, weil beide wie der Verstand geistig sind; sie werden hier als Individuen bezeichnet, da jede Idee, wie jeder Engel, für sich existiert, obgleich sie im Vergleich mit den materiellen Dingen species sind. (cfr. Nr. 29. 21, 8f.)

(Nur das irgendwie Wirkliche kann Gegenstand des Erkennens werden.) Das Unmögliche ist begrifflich nur dann faßbar, wenn es in einer bestimmten Beziehung zum Wirklichen aufgefaßt wird. Das Unmögliche ist entweder einfach (eine Einheit) . . . wie das Leere und ein zweiter Gott, oder zusammengesetzt wie ein Mensch, der fliegt.

Nr. 46. 29, 14. Die Engel sind, absolut genommen, von der Natur des Logos, im Gegensatz zu ihrer Natur, wenn sie in Relation zu den Menschen aufgefaßt wird. Dann nämlich glei-

---

[1]) Die ontologische Allgemeinheit, die das Erkenntnisbild in seinem realen Bestande haben könnte, wie die Ideen der Hochwelt, verwechselt Ismaîl mit der logischen Allgemeinheit des Erkenntnisinhaltes. Nach den Grundsätzen der arabischen Philosophie darf das Erkenntnisbild nicht als allgemein im ersten Sinne bezeichnet werden, weil es, auch abgesehen vom Substrate, individualisierende Akzidenzien (Raum, Zeit, Qualität . . .) besitzt.

chen sie einem von den sinnfälligen wirklichen Dingen und sind dann unzweifelhaft materiell.

29, 18. Es erreicht die Engel der Prophetengeist, der frei ist von Verhüllungen und Bedeckungen und kraftvoll vorbereitet für die Wissenschaften und Kenntnisse. Die Bereitschaft der einzelnen Menschen, die Emanation [1]) aus dem für sich bestehenden [2]) Prinzipe zu empfangen und sich mit diesem zu verbinden, ist an Stärke und Schwäche verschieden. Bei einigen steigert sich diese Bereitschaft im höchsten Grade, so daß es für sie nicht erforderlich ist, sich mit dem aktiven Intellekte zu verbinden und von ihm die Wissenschaften zu empfangen, um sich zu schmücken mit Gedanken und Lehren. Vielmehr sind sie gleichsam im Besitze aller Wissenschaften, die sich in ihm gedächtnismäßig befinden, insofern sie ihm, so oft er will, (geistig) präsent werden. Dadurch weiß er gleichsam alle Dinge aus sich heraus, und diese Kraft ist die höchste der menschlichen Kräfte und wird heilige (d. h. die prophetische) genannt.

29, 25. Die Offenbarung findet statt entweder unter enger c Vereinigung des Offenbarenden und des Empfängers der Offenbarung oder ohne dieselbe und letztere wiederum b. mit oder a. ohne Erscheinung des Vermittlers der Offenbarung. Dieses sind drei Arten. Die [3]) erste a. ist die der inneren Eingebung (ohne Vereinigung mit dem Engel und ohne Erscheinung). Sie ist die schwächste von allen. a. 1. Findet sie statt, begleitet von einem bedeutenden Wunder, so ist der Begnadigte ein Prophet; a. 2. findet sie statt, begleitet von einem einfachen Wunderzeichen, so ist er ein Heiliger; a. 3. findet sie statt ohne beide, so ist er ein (mystisch) Wissender (Schauender). b. Die zweite ist die der Enthüllung und ist das Offenbarungswissen, mit dem eine Erscheinung des Vermittlers der Offenbarung stattfindet. Sie ist zweifach, b. 1. die des (optisch wahrnehmbaren) Bildes

[1]) Es liegt derselbe Terminus vor wie 26, 8 „die göttliche Eingebung“ der Erkenntnisse.

[2]) Das arab. Wort bedeutet auch „immateriell“.

[3]) Die Reihenfolge ist nach den aufsteigenden Stufen der Vollkommenheit der Offenbarung gebildet, entsprechend den mystischen Stufen der Annäherung der Seele an Gott.

(der Sprache, indem beschriebene Blätter von dem Engel gezeigt werden, in denen der Begnadigte liest) und die b. 2. der (hörbaren) Rede. ... Letztere ist entweder b. 2. α. die des Rufens (indem die Stimme des Engels vernommen wird) und b. 2. β. die des Schauens, (indem man den Engel hört und zugleich sieht). c. Die dritte ist die der Vereinigung. Sie besteht darin, daß der Vermittler [1]) und Empfänger der Offenbarung sich in Verstand und Geist vereinigen und dadurch letzterem die Offenbarung zuteil wird. Er wird erleuchtet durch Sein Leuchten, er lebt durch Seinen Lebenshauch (oder vergeistigt sich durch Seinen Geist). Gott wird gleichsam zu einem Kriegsfürsten, der gegen ihn zieht mit seinen Scharen. Gottes Hand ergreift (durch) ihn, Gottes Hören hört in ihm, Gottes Auge sieht in ihm, Gottes Rede spricht in ihm. Sein Wort sogar — selbst wenn es über seine Zunge eilt und sich in seinem Klange kundtut —, sein Wort ist das Wort Gottes, ebenso sein Greifen, sein Zorn und seine Milde. Gleiches berichtet der Prophet. (Gott spricht:) Der Mensch läßt nicht ab, sich mir mit Geschenken zu nähern, so daß ich ihn liebe. Liebe ich ihn aber, dann werde ich sein Hören, durch das er hört, sein Blick, durch den er blickt, seine Hand, durch die er faßt, sein Fuß, mit dem er geht. Vgl. Comm. zu 39, 15 u. 30, 15—17.

30, 24. „Was im Logos ist, d. h. was im Wesen des Dinges ist."

Die Ideenwelt wird hier nach aristotelischer Vorstellung als den Dingen immanent gedacht, das Allgemeine ist im Einzelnen.

Es gibt zwei Gruppen von Definitionen von Qadar und Qaḍâ, die je nach der Auffassung des ersten Begriffes verschieden sind. Faßt man qadar als das der Möglichkeit nach in Gott liegende zeit-räumliche „Maß" für die konkreten Dinge, oder als Fähigkeit (qadr!) Gottes, zu schaffen, so ist qad(a)r das Fundament und die Voraussetzung für den qaḍâ, der auf

---

[1]) Gemeint ist Gott jedoch nicht so, wie er in sich absolut existiert sondern insofern er mit den Menschen in Verbindung tritt d. h. eine Form annimmt, die zwischen seinem absoluten Wesen und den Menschen „vermittelt".

Grund dieser Möglichkeit die tatsächliche Entscheidung trifft. (Vgl. Krehl, Berichte d. k. sächs. Gesellsch. d. Wiss. Jahr 1870. S. 70.) Faßt man dagegen qadar als die von dem göttlichen Ratschlusse aktuell getroffene Bestimmung des zeit-räumlichen „Maßes" der Weltdinge, so ist der qadar erst eine Folge des qaḍâ. Außerhalb dieser Definitionen, die mehr theologisch gehalten sind, steht eine philosophische, auf neuplatonische Ideen zurückgehende:

Der Ratschluß Gottes (qaḍâ) bedeutet das Wissen Gottes um die in der Ideenwelt existierenden Dinge, die sich dort geeint und vereinigt [1]) befinden, geschaffen durch das Schreibrohr. (In den theologischen Schulen ist nicht das Wissen, sondern der Wille Mittelpunkt der Definition des qaḍâ.) Bei den Aŝâriten ist qaḍâ der ewige Wille Gottes, der mit den Geschöpfen so, wie sie sind [2]), in (schöpferischer) Verbindung steht, bestehend in dem, was nicht vergeht (Ewigkeit) (oder betreffs dessen, was nicht vergeht, d. h. der Wesenheiten der Dinge, die ewig sind [Aristoteles]). (cfr. d. Folgende.)

30, 26. „Die Vorherbestimmung [3]) wird von der Tafel entsandt"... denn, da die Vorherbestimmung das Hervorgehen der Dinge aus der idealen zur realen Existenz bedeutet, geschieht sie nach der Art und Weise, die im Ratschlusse bestimmt war.

Neben dieser Definition läuft eine andere, die frei ist von neuplatonischen Zusätzen: Vorherbestimmung bedeutet bei den Aŝâriten (cfr. ad 30, 24) die schöpferische Tätigkeit Gottes, die die Dinge hervorruft in ihren (den ihnen „zugemessenen" [qadar, Maß]) bestimmten Zeiten und partikulären Umständen.

---

[1]) Der Begriff der Vereinigung bezieht sich auf die abstrakte Natur der Gegenstände der Ideenwelt, die wie logische Arten eine unbegrenzte Zahl von Individuen unter sich vereinen. An sich ist also das Wissen Gottes nur abstrakt. Erst indem Gott Ursache der Einzeldinge wird, kann er auch diese erkennen. cfr. 78, 18 ff.

[2]) also den materiellen Individuen und daher stehen auch sie nicht nur das Allgemeine, wie es philosophische Ansicht war, unter der Schicksalsbestimmung Gottes.

[3]) Es liegt hier der altorientalische Begriff des Schicksals vor, das auf der Tafel des gestirnten Himmels geschrieben steht und sich von dort durch geheimnisvolle Kräfte in der sublunarischen Welt verwirklicht.

30, 27. 28. „Seines Befehles, des Einen", d. h. des notwendigen (göttlichen) und einfachen Wissens; denn die Dinge, die im Wissen Gottes vorhanden sind, sind dieselben, die in der Ideenwelt wirklich sind, und zwar gerade so, wie sie in Gott selbst sind. (Amr, Befehl ist also zu identifizieren mit Logos Ideenwelt und weiterhin Wissen Gottes.)

30, 29. Der „Ratschluß enthält den Inhalt der Offenbarung, da die Vorherbestimmung sich nur verwirklicht durch ein allmähliches Herabsteigen auf die verschiedenen Stufen (der Geschöpfe) nach einem „Maß", d. h. in einer solchen Größe, wie sie die Aufnahmefähigkeit der Dinge erfordert. „nach einem bekannten Maße", d. h. indem Gott weiß, daß gerade dieses das beste ist für die Ordnung des Weltalls, „und in ihr" d. h. auf dieser Stufe der Vorherbestimmung „bildet sich" das Vorherbestimmte, und geht von dem Zustande der Vereinigung (d. h. Abstraktion in den abstrakten Ideen Gottes, cfr. S. 82. Anm. 1) über „zu den Engeln" u. s. w.

30, 31. „zu den Engeln, die auf den Erden sind", d. h. den vollkommenen Menschenseelen. Dies ist die letzte Stufe der nach Art der Wissenschaft erfolgenden (d. h. in abstrakten Begriffen sich darstellenden) Offenbarungen. (Auf diese folgen die konkreten Einzeldinge, die sich wie Individuen verhalten zu den Begriffen, als Arten und Gattungen).

Nach dem System, das eine von Gott absteigende, an Vollkommenheit stufenweise verlierende Kette von Wesen verlangt, dürfen auf der Erde keine wirklichen Engel vorhanden sein. Daher die gezwungene Auslegung des Kommentators. Nach den Ringsteinen sind auf Erden zur Ausführung der göttlichen Ratschlüsse und als Boten Gottes ebensowohl Engel erforderlich, als in den Sphären des Himmels.

Der Makrokosmos und Mikrokosmos, d. h. (das Weltall und) ein einzelner Mensch, sind sich einander ähnlich. Gerade so, wie deine Handlung viele Phasen hat, 1. die in deinem Geiste in der höchsten „Zusammenfassung" (d. h. Abstraktion), so daß sie kaum erkennbar ist (oder: fast unbewußt ist)[1]; 2. die des Ge-

[1]) Es sind die unbewußt im Geiste ruhenden, allgemeinsten Prinzipien des praktischen Handelns, der habitus primorum principiorum agibilium gemeint.

trenntseins und Erfaßtwerdens (oder Bewußtwerdens) nach Art von Allgemeinbegriffen; 3. die des Vorgestelltseins als Individuum in der Phantasie; 4. die der äußeren Existenz, wenn man (seine Pläne und Gedanken) offenkundig macht und ausführen will. Ebenso hat der Werdeprozeß im Makrokosmos viele Phasen: 1. die des göttlichen Ratschlusses, der das zusammenfassende (d. h. abstrakte) Wissen ist; 2. die der Vorherbestimmung, die die des Getrenntseins ist, a. deren begriffliche (allgemeine) Erscheinungsform in den unkörperlichen Seelen der Sphären, b. deren individuelle Erscheinungsform (die der Phantasie) in den passiv sich verhaltenden und irdischen Seelen stattfindet; 3. die der äußeren Existenz (d. h. die der sinnlich wahrnehmbaren Welt).

Die Allmacht und Allwissenheit stehen mit den zusammengesetzten Dingen auf zweierlei Weise in (ursächlicher) Verbindung, erstens, insofern die Dinge wirklich sind im Wesen (Gottes) selbst in allgemeiner und zusammenfassender [1]) Weise (cfr. oben Phase 1), zweitens, insofern sie in der Außenwelt, verbunden mit materiellen Akzidenzien, (also als zusammengesetzte Dinge) existieren.

No. 48. 31, 5 ff. ... Denn, wenn es sich mit der Kette der Ursachen nicht so verhielte (31, 1–6) ergäbe sich als Folgerung das ursachlose Hervortreten einer von zwei sich gleichstehenden (Möglichkeiten) vor der andern; denn ihr (der geschöpflichen Ursache) kommt das als Ursache Wirken nicht aus sich zu (sondern von einem anderen, und wenn dieser nicht existiert, so ergäbe sich der logisch unmögliche targiḥ).

30, 6. Eine Schwierigkeit gegen die Beweise für die Existenz Gottes wird in folgender Weise vorgebracht: Wie ist es notwendig, zu einem Uranfange zu gelangen, da doch die Ursache eines Zeitlichen nur ein Zeitliches sein kann; denn das Zeitliche kann nicht vom Ewigen ausgehen, sonst ergäbe sich ein Mißverhältnis [2]) zwischen

[1]) Also auch in einfacher, noch nicht zusammengesetzter Form. Das Wesen an sich ist einfach; eine Zusammensetzung entsteht erst durch Hinzutreten der Akzidenzien. [2]) „es ergäbe sich ein Zurückbleiben (sich Zurückhalten) der Ursache hinter der Wirkung“ (indem die Ursache nicht ihre ganze Kraft betätigte). Voraussetzung dieser Deduktion ist, daß die vollkommene Ursache gleich sei ihrer Wirkung, daß also beide in analytischem und denknotwendigem Verhältnisse stehen.

der vollkommenen Ursache und ihrer Wirkung . . . Darauf erwidern wir: die Ursachen jedes Zeitlichen bestehen in zwei Ketten (Reihen). Die eine erstreckt sich in die Länge, und sie ist es, die ohne Ende weitergeht (indem ein Zeitliches das andere in anfangslosem und ewig fortschreitendem Wechsel oder ewigem Kreislaufe hervorbringt). Die andere erstreckt sich in die Breite, und in ihr muß man zu einem durch sich Notwendigen gelangen, sonst ergäbe sich diejenige unendliche Kette, die unmöglich ist [1]).

Eine andere Art der Lösung des Einwurfes: ein Ewiges könne kein Zeitliches hervorbringen, ist folgende: Ein Teil der ewigen Dinge könnte wohl ein Ding hervorbringen, dem es wesentlich wäre, daß seine einzelnen Exemplare sich immerfort erneuern und aufeinander folgen, d. h. dieser Teil der ewigen Dinge könnte wohl eine existierende Wesenheit hervorbringen, die nicht in einem einzelnen Exemplare immer bestehen könnte; denn diese Wesenheit könnte so beschaffen sein, daß sie die Existenz für nicht länger als eine bestimmte Zeit [2]) annähme, trotzdem ihre Existenz die Wirkung einer vollkommenen ewigen Ursache wäre [3]). Dann aber ergibt sich als notwendige Folge die (ewige) Aufeinanderfolge der Individuen dieser Wesenheit. Sonst resultierte eine Art von Mißverhältnis (Zurückbleiben der Ursache

[1]) Es wäre unserem subjektiven Kausalbedürfnisse insofern nicht genügt, als für die gesamte Kette des Zeitlichen eine außerhalb (Text „in die Breite") dieser liegende Ursache gesucht wird, die ihre Existenz erklärlich machen soll. Eine series infinita causarum per accidens (Text ţûlijjatun) wird auch in dem Ideenkreise der mittelalterlichen Philosophie häufig als möglich angenommen, dann aber immer eine außerhalb dieser series infinita befindliche causa prima gefordert. Stellt man die Reihe der geschöpflichen Dinge als eine gerade Linie dar, dann befindet sich diese erste Ursache außerhalb dieser Linie, also in der Breitendimension.

[2]) oder: „als eine Zeiteinheit", so daß dieses Ding also nur so bestehen kann, daß es eine Zeiteinheit nach der anderen überdauert und dadurch innerhalb der Zeit ist und der Vergänglichkeit unterworfen bleibt; denn Zeit ist das Neben- d. h. Nacheinander der Augenblicke. cfr. Kommentar zu 39, 27. Dem gegenüber besteht die Ewigkeit in einem Zugleichsein der Einheiten (Augenblicke), die in der Zeit aufeinander folgen.

[3]) Das Zeitlich- und Veränderlichsein wird also nicht aus der Unvollkommenheit der Ursache, sondern der des Verursachten abgeleitet, dessen Wesenheit die Existenz nur in zeitlicher Aufeinanderfolge annehmen könne.

hinter der Wirkung, wenn diese nicht auch in gewisser Weise ewig wäre, wie ihre Ursache), die denkunmöglich ist. In dieser Weise wird das Zeitliche zu realen Wesenheiten (V Form zu ḥaqâ'iq) und auch zu Ursachen für weitere zeitliche Dinge ohne Ende. (Denn wenn das Individuum nicht ewig sein kann, so muß die species, als Wirkung einer „ewigen" Ursache, ewig und anfangslos sein. Anfangslose Schöpfung.) cfr. fol. 53, r 7—8. Zum Begriff des taḫalluf (des Zurückbleibens derWirkung hinter der Ursache) sei als Gegenstück zum vorhergehenden (Zurückbleiben der Ursache hinter der Wirkung) hinzugefügt: „Das von Gott Gewollte kann nicht zurückbleiben hinter dem schöpferischen Wirken (wörtlich der Verbindung) Gottes (mit) in ihm." (d. h. die Wirkung kann nicht unvollkommener sein als die Ursache.)

Avicenna sagt in seinen taʿliqât [1]): Das Nichts hat in sich keine Fähigkeit, die Existenz von seinem Hervorbringer anzunehmen, und es existiert in keiner Weise. Das Mögliche verhält sich anders. Es enthält in sich eine Fähigkeit (zur Existenz), und deshalb existiert es. Ohne diese könnte es nicht bestehen. Diese Hinordnung zur Existenz ist das Prinzip, von dem der Ratschluß und die Vorherbestimmung abhängt. Suche es zu verstehen! Es ist tiefes Geheimnis, das nur durch das Geheimnis [2]) der Vorherbestimmung erklärt wird.

Das Verständnis dieses Geheimnisses liegt in folgender Konstruktion muslimscher Theologie, die im obigen vorausgesetzt ist: Die Möglichkeit der Geschöpfe geht dem Ratschlusse voraus, kann also nur im Wesen Gottes selbst sein. [3]) Dieses ist demnach, insofern es fundamentum possibilitatis rerum ist, die letzte Voraussetzung für den qaḍâ und den qadar und gibt dem Möglichen auch die Hinordnung zur Existenz. Nach 31, 15—19 geht der (innergöttliche) Befehl dem qaḍâ voraus und weiterhin dem qadar, dem nach außen gehenden Befehle.

Nr. 49. Nachdem der Philosoph gezeigt hat, daß sich die freien Handlungen von dem göttlichen Ratschlusse und der Vor-

---

[1]) Brockelmann. G. d. a. Lit. I 455 Nr. 21. [2]) cfr. l. cit. Nr. 49.

[3]) Die Möglichkeit der Dinge als etwas außergöttliches Reales zu fassen geht nicht an, weil Gottes Ratschluß und Vorherbestimmung nicht von einem Nichtgöttlichen abhängig sein können.

herbestimmung ableiten lassen, wie es die Ansicht der wahren (orthodoxen) Philosophen ist, und da die Mutaziliten verneinten, Vorherbestimmung und Ratschluß hätten keinen Einfluß auf die freien Handlungen, die von den Menschen ausgehen, indem sie dadurch das Wissen Gottes auf diese Handlungen gründen[1]) und nicht umgekehrt diese auf jenes, sondern (das göttliche Wissen) auf den freien Willen und die Macht der Menschen, geht er dazu über, diese Ansicht abzuweisen (also die Lehre der Willensfreiheit zu widerlegen).

Nr. 50. Die Lehre der Mutakallimûn d. h. (genauer genommen) der Aŝâriten[2]), war, daß Gott gesehen werden kann, ohne im Gesichtsfelde zu erscheinen und Richtung und Lage anzunehmen. Die anderen Sekten traten ihnen darin entgegen. Kein Streit besteht darüber, ob Gott in abstraktem Wissen vollständig erkannt werde, noch ob man behaupten soll, es sei unmöglich, daß sich ein Bild vom Erschauten (Gott) im Auge abzeichnen oder die Strahlen, die vom Auge ausgehen, sich mit ihm verbinden können.[3]) Der Streitpunkt ist nur folgender: Erkennen wir die Sonne nach einer Definition oder Zeichnung, so ist dies (bereits) eine Art Erkennen. Sehen wir die Sonne und schließen dann das Auge, so erleben wir eine neue Art des Erkennens (im Nachbilde). Öffnen wir dann das Auge (zum direkten Suchen), so ergibt sich uns wiederum eine neue Art des Erkennens, die zu den beiden ersten hinzukommt, und wir nennen sie das Schauen, das sich nur auf solche irdische Dinge erstreckt, die Richtung und Lage besitzen. Kann nun letzterer Zustand des Erkennens eintreffen, ohne daß (das Objekt) in das Gesichtsfeld eintritt und eine Richtung einnimmt, und kann er sich auf Gott erstrecken, ohne daß Er eine Richtung anzunehmen und räumlich zu werden braucht oder nicht?

---

[1]) d. h. nach ihnen ist das Wissen Gottes abhängig von den Handlungen des Menschen und logisch später als sie.

[2]) Nach Schahrastâni bilden letztere die erste Untersekte der Ṣifatîja, während der erstere Name eine rein generische Bezeichnung für Theologen ist.

[3]) Empedokleische Theorie des Sehens. Beides wird zugegeben; denn wenn Gott Lichtstrahlen von sich ausgehen läßt, wie es allgemeine Lehre ist, dann muß er auch gesehen werden können.

Die Aš'ariten behaupten es, während die Mu'taziliten und die übrigen Sekten es leugnen [1]).

Die hier Nr. 50 dargelegte Lehre steht im Gegensatze zu dem, was Alfârâbî an anderen Stellen über die Erkennbarkeit Gottes lehrt (cfr. 29, 9—12). Die Philosophen standen den Orthodoxen in den Lehren der Freiheit, des Vorherwissens, des Schauens Gottes und der Eigenschaften Gottes schroff gegenüber, bis die gewaltsame Reaktion durch el Gazàli einsetzte. Dieser Strömung könnten die Kapitel 49 u. 50 ihre Entstehung verdanken.

32, 13 u. 14. Wenn Alfârâbî sagen will, das Wort mušâhade (direkte, sinnliche Wahrnehmung) werde allgemein (bei den Ṣûfisen) in diesem Sinne (32, 21—25) gebraucht, so ist das nicht bekannt. Denn allgemein wird es nur gebraucht für das Aufnehmen des Wissens bezüglich Seiner Existenz ohne (Vermittelung) eines Beweises. Wenn es seine Überzeugung gewesen wäre, daß dies Wort das Erkennen des Allgemeinen bezeichnet, das ohne Vermittelung einer sinnlichen Wahrnehmung erfolgt, weshalb entfernt er dann diesen Begriff aus (der Definition) der mušahade? (32, 10 u. 11).

Die von Alfârâbî gegebene Begriffsbestimmung ist die des gewöhnlichen Sprachgebrauches, während der Kommentator Ṣûfische Begriffe erwartet hatte.

Danach bezeichnet also mušâhade (sinnliche Wahrnehmung!) bei den Mystikern a) die visio Dei
b) das Schauen der Realideen.

Dieselbe Voreingenommenheit findet sich im folgenden:

32, 17, 18. „Das Abwesende wird durch Vermittelung erkannt“; darüber ist eine Untersuchung anzustellen; denn wenn er sagen will: „jedes Abwesende (also auch Gott) wird durch Vermittelung erkannt“, so ist dies nicht zulässig, was klar ist aus dem, was vorausgeht [2]). Will er aber sagen, daß nur ein

[1]) Daß Gott gesehen werden könne, leugnen sie also nicht etwa deshalb, weil Gott unkörperlich sei und keine Lichtstrahlen aussenden könne, sondern nur deshalb, weil er dann in eine räumliche Lage zum Auge treten müßte. Die Assoziation der Ideen Gott und Licht war in der altorientalischen Astralreligion naturgemäß gegeben.

[2]) nach Ṣûfischer Lehre wird Gott durch direktes Schauen, Intuition erkannt, nicht durch Deduktion (= Vermittelung eines terminus medius).

Teil (des Abwesenden) sich so verhält, so ist dies zugegeben, aber brauchte nicht besonders erwähnt zu werden.

32, 25. „Dies ist das Schauen“ [1]; darüber ist eine Betrachtung anzustellen, denn das Schauen muß, wie wir sein Wesen feststellten, ohne körperliche Verbindung und Berührung stattfinden. Was aber die Behauptung angeht (die in 32, 25 u. 30.—32 naheliegt), daß jede Art Erkennens, die direkt auf einen individuellen Gegenstand geht, wenn sie noch dazu ohne körperliche Verbindung und Berührung stattfindet, ein Schauen sei, so ist dies nicht bekannt.

Der Ṣûfische Kommentator will das Schauen Gottes nicht ru'ja, sondern mušâhada genannt wissen. Dasselbe hindert ihn auch ad 32, 31 am richtigen Verständnisse.

Der Träger der Hitze muß bei dem Wahrnehmen durch den Tastsinn die Haut des Tastenden berühren, damit dieser empfinde. (Ebenso liegen die Bedingungen des Empfindens bei den anderen Sinnen mit Ausnahme des Gesichtssinnes.)

32, 30. 31. „Dann wird Gott erschaut.“ Soll damit von ihm gesagt sein, daß Gott sich dem anderen vollständig enthülle, so daß er intuitiv (wörtlich wissenschaftlich, cfr. Komm. 32, 13. 14) erkannt werde, so ist dies zugegeben, steht aber (weil selbstverständlich) gar nicht in Frage. Will er aber sagen, Gott werde in derselben bestimmten Weise von uns erkannt, wie wir auch sehend erkennen, d. h. in einer Weise (des Wahrnehmens), die Schauen (ru'ja) genannt wird, so ist dies ausgeschlossen, und was er anführt, um dies zu beweisen, nützt ihm nichts, und betreffs Gottes ist die materielle Verbindung, die die Vereinigung Haut an Haut ist, nicht zulässig.

Im Eifer vergißt der Kommentator, daß der Text Fârâbis dies ebensowenig zuläßt (32, 29. ff. u. Anm.).

37, 5. „Das Früher der Hinordnung zur Existenz nach“ ist das Früher der wirkenden Ursache zu ihrer Wirkung. Der Zeit nach sind sie zugleich; dem Wirklichwerden der Existenz und dem Notwendigsein nach sind sie nicht zugleich.

---

[1]) Übersetzung „die Gesichtswahrnehmung“, von der der Text handelt, während dem Kommentar der Begriff der intuitio Dei vorschwebt.

34, 7—8. „so daß die Substanz in ihnen verborgen ist", d. h. in diesen Akzidenzien allein; denn das Substrat in sich allein verbirgt nicht, sondern nur insofern es fremdartige Akzidenzien auf sich folgen läßt [1]) (d. h. ihr Träger ist).

34, 16. „Der Erkennende." Sein Erkenntnisakt fällt zunächst auf beide (Arten der Akzidenzien), ohne daß es zu dem durchdringen kann, was hinter ihnen ist (Substanz), da dies durch dieselben verborgen bleibt.

No. 51. 34, 19—20. „fremdartige Akzidenzien", denn die Dispositionen des Substrates und seine Zustände wirken mit in dem Entstehen (wörtlich: der „Emanation") bestimmter Zustände in ihr (der Substanz, beinflussen die Ausgestaltung derselben).

35, 7. „Das Vermittelnde" (Werkzeug) als Individuum [2]) ist noch nicht mit einem Dinge verbunden; vielmehr ist es als Individuum nur ein reales, in sich bestehendes Wesen (ḥaqîqa), und jene Beziehung (ein Vermittelndes zu sein) kommt ihm von einem andern zu [3]). „Gott aber ist näher wie ein Vermittelndes" 35, 8. 9.; denn durch Ihn (also „per accidens") wird das Vermittelnde zu einem solchen, indem das Verbundensein letzterem nicht dem Wesen nach zukommt. So bewirkt die Sonne das Licht im Hause durch Vermittelung des Fensters. Aber zweifellos steht das Licht näher der Sonne als dem Fenster, ja nicht nur dies, sondern beide (Fenster und Licht) sind nicht vergleichbar in Bezug auf ihre Nähe (zur Sonne).

Dieser ṣûfische Okkasionalismus, wie man ihn nennen könnte, hebt die geschöpflichen Ursachen auf zu Gunsten der alles bewirkenden göttlichen Kausalität. Ebensowenig wie das Fenster das Licht im Zimmer verursacht, ebensowenig bringen alle causae secundae die ihnen entsprechenden

[1]) Wohl auf Grund dieses Gedankens ist 34, 6 das Wort mauḍû' in codex e in Wegfall gekommen.

[2]) als ein „Es", dieses Ding, huwijje.

[3]) Es liegt das Kausalprinzip der Gottesbeweise zu Grunde: Alles, was einem Dinge nicht aus seinem eigenen Wesen (Definition) zukommt, ist ihm von einem anderen gegeben worden. Das esse medium actionis vel factionis kommt den Dingen nun aber nicht aus ihrem Wesen zu, da es nicht in ihrer Definition z. B. der des Menschen als animal rationale enthalten ist. Es muß ihnen also von einem anderen, letzthin von Gott, gegeben sein.

Wirkungen hervor, und im gleichen Maße wie das Licht auf die Sonne zurückgeht, werden alle geschöpflichen Wirkungen auf die causa prima zurückgeführt. Gott bedient sich der Geschöpfe nur als media passiva, die das göttliche Wirken wie das Fenster das Licht nur durch sich hindurchlassen können, ohne irgendwelche eigene Tätigkeit zu haben. Gott ist die alleinige, in allen wirkende Kraft; das Wirken der Geschöpfe ist nur Schein und Täuschung. Zum Verständnisse dieser Lehre führt der ṣûfische Gottesbegriff (cfr. Komm. 51, 15): Gott ist die allgemeinste, subsistierende Idee, die aus sich heraus zur Welt evoluiert.

35, 28. Gott ist mit den Dingen nicht vermischt, weder so, daß er ihr Substrat ist, noch so, daß er in ihnen, als in einem Substrate, wäre.

35, 32. Seine Sichtbarkeit ist er selbst; denn sie bezeichnet das Wissen Gottes um sich selbst (und dies ist sein Wesen).

zu 36, 31. Das Früher, dem Begriffe nach, verhält sich wie Gattung zu Art, von dem Übergeordneten aus betrachtet.

37, 7. 8. Das (geschöpfliche!) Sein (wugûd) besteht darin, daß die notwendig schaffende Ursache ihrer Wirkung vorausgeht, indem beide dennoch zugleich bestehen in der Zeit, nicht aber in Bezug auf das Entstehen des geschöpflichen und notwendigen Seins. (Das notwendige ist aus sich, das geschöpfliche von einem anderen, beide aber ewig. Die Schöpfung ist also zeitlos und ohne Anfang.)

38, 5. (Das All des Alls), jeder (Teil) eines jeden Dinges. (cod. g. b. f.) d. h. jedes Zusammengesetzte.

38, 19. „Objekt der Aussage“ ist das real Existierende mit Rücksicht auf das Prädikat, das ihm zukommt (dem Sinne nach: dem das Existierende sich anpaßt), indem das äußere Objekt als aktiv, das Prädikat als passiv aufgefaßt wird. Ist aber umgekehrt die Aussage aktiv, das Objekt passiv übereinstimmend, so ergibt sich (der Begriff) der Wahrheit.

39, 3. „Er ist erkennbar für sich“ [1]) d. h. in sich selbst „und von seiner Seite her“. Dieses sind die Zeichen (d. h. die

---

[1]) Wörtlich: „in Bezug auf ihn“. Der Gedanke des kommentierten Textes ist wohl der, daß Gott sein eigenes Wesen erkennt.

Weltdinge bes. die Sternenwelt), die auf Ihn hinweisen und sich auf die seinem Wesen notwendigen Eigenschaften (Weisheit und Macht) beziehen (die der Mensch aus den „Zeichen" folgert).

Die Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß Gott sich ihm offenbart in seinen Eigenschaften und seinen Namen [1]), und zwar in einem Maße, wie es dem Menschen zukommt und entspricht; denn dadurch gelangt er zum wahren Ziele seiner Wünsche [2]). Bezüglich der Offenbarung bilden die Menschen verschiedene Stufen. Die einen haben als einzigen Anteil an ihr nur das Vernehmen der Worte und stehen auf der Stufe der unvernünftigen Tiere. Andere, die dem Range nach nicht weit von den ersten stehen, erkennen die sprachliche Bedeutung (der Worte). Wieder andere haben insofern Anteil an ihr, als sie die Überzeugung haben, diese Begriffe (der Eigenschaften und Namen) seien in Gott beständig vorhanden. Sie erkennen dies aber nicht durch Schauen, sondern durch Erlernen, was die Stufe der weltlichen (nicht Ṣûfischen) Gelehrten und der meisten unter dem Volke ausmacht.

Der Anteil der „Wissenden" (der Ṣûfis) an dem Inhalte der Namen Gottes ist dreistufig. Die erste Stufe bildet die Erkenntnis dieser Bedeutungen durch Enthüllung und Schauen, indem ein Irrtum in ihnen ausgeschlossen ist. Wie weit ist sie entfernt von der erlernten, oder der durch dialektischen Beweis erworbenen Überzeugung! Die zweite sucht die offenbarten Eigenschaften und die Glorie Gottes auf sich herabzuziehen, so daß in den Eingeweihten das Verlangen wach wird (wörtlich: von ihnen entsandt wird), sich mit diesen Eigenschaften auszustatten, soweit sie für dieselben aufnahmefähig sind. Sie nähern sich dadurch Gott nach Art der Eigenschaft [3]), nicht des Ortes. Dann gleichen sie den Gott „nahestehenden" Engeln. Die dritte ist der Eifer, die Eigenschaften, soweit es möglich ist, sich anzueignen und sie

---

[1]) Der Name enthält das Wesen des Dinges in der altorientalischen Denkweise und Weltauffassung.

[2]) Gott ist in der theologischen und mystischen Weltauffassung das letzte Ziel des Menschen.

[3]) Das Ding mit den vollkommensten Eigenschaften steht Gott näher als ein anderes mit weniger vollkommenen.

in seine Natur aufzunehmen. Dadurch wird der Mensch Gott ähnlich und Gott nahestehend und wird Glied der höchsten himmlischen Schar. Fragt man aber, wie ist es möglich, Gott nahe zu sein, da Gott doch weit erhaben und entfernt ist von den Eigenschaften der Geschöpfe, so antworte ich: Die existierenden Dinge sind vollkommen oder unvollkommen. Wie sehr auch die Stufen der Vollkommenheit verschieden sind, die höchste Vollkommenheit ist in nur einem vereinigt, so daß nur Ihm die Vollkommenheit schlechthin zukommt. Die übrigen Geschöpfe haben verschiedene Vollkommenheiten. Die vollkommensten sind dem schlechthin Vollkommenen am nächsten nach Rang und Ordnung, nicht dem Orte nach. Daher ist die Nähe zu Gott verschieden nach den (größeren oder geringeren) Vollkommenheiten.

No. 57. 30, 18. Der äußere Anschein dieser Definition (des Substrates) begreift die Materie nicht in sich, obwohl sie (der Begriff des Substrates) kurz vorher (34, 5. 6.) auch auf letztere angewandt wurde mit den Worten: „wie Substrat[1]) und Akzidenzien zum wahren Wesen des Menschen". Oder man könnte sagen, er gebrauche (39, 19) den Begriff (Substrat) allgemein rücksichtlich der Eigenschaften so, daß er auch die Substanz einschließt und dann freilich auch die Materie (die Teil der Substanz ist). Die Materie findet sich mit einer Wesensform ausgestattet, die einer anderen, entstehenden gegenübersteht und die entweicht, wenn letztere eintritt. Dann wird die Materie Substrat genannt, wie das Wasser Substrat für die Luft ist und der Samentropfen (34, 21) für den Menschen. Die Wesensform beider hört auf, wenn die Luft oder der Mensch entstanden sind. Das Substrat ist manchmal ein nahes, wie die Glieder für die Form des Körpers, manchmal ein entferntes wie die Mischungen, besser gesagt, die Elemente; manchmal ist es individuell wie „dieses" Holz für den Stuhl, manchmal allgemein wie „das Wasser (im allgemeinen) für das Frieren . . ." (No. 57. 39, 22).

39, 23. Der Begriff des Ersten ist zusammengesetzt aus einem Wirklichen, nämlich Ursprung eines anderen zu sein, und

[1]) Der Terminus Substrat begreift hier die materia prima in sich, die der Substanz des Menschen 34, 6 „beigemischt" ist.

einem nicht Wirklichen, nämlich selbst keinen Ursprung zu haben. (Extremer Begriffsrealismus. Der Begriff des Positiven, Bejahenden, wird dem des Wirklichen gleichgesetzt.)

39, 27. Die Zeit ist die Verbindung des zu Ende Gehens mit dem neu Werden, d. h. sie ist ein Continuum, dem das Aufhören und Entstehen eigen sind und was in ihr existiert, hat ein Früher oder Später, wie in dem sich Bewegenden. Als solches, d. h. insofern in ihm Aufhören und Entstehen ist, befindet es sich in der Zeit, insofern aber das Ding ein Wesen (Realidee) hat [1]), dem kein Früher und Später zukommt, ist es nicht „in“ sondern „mit“ der Zeit. Das Ding, das „in“ der Zeit ist, muß sich verändern mit dem Wechsel der Zeit; das Ding, was nur „mit“ der Zeit ist, verändert sich nicht.

Die Zeit ist etwas Fließendes, und nur das im Fluß Seiende ist „in“ der Zeit.

Avicenna sagt in seinen Anmerkungen [2]), der Verstand unterscheidet drei Seinsweisen. Die erste ist das Sein „in“ der Zeit, sie ist das „Wann“ der Dinge, die sich verändern und Anfang wie Ende haben. Es ist ausgedehnt, unendlich [3]), aber immer abgeschlossen (begrenzt durch ein Letztes, das Jetzt) und ist immer im Fluß, im Aufhören und sich Erneuern. Die zweite ist das Sein „mit“ der Zeit und wird aevum genannt (dahr). Es umgibt [4]) die Zeit und ist die Seinsweise des Himmels „mit“ der Zeit, und diese ist „in“ dem aevum, denn sie entsteht aus der Bewegung des Himmels [5]) und ist die Beziehung des Bleibendem (des Himmels) zu dem Veränderlichen (der irdischen Welt). Die innere Vorstellungskraft erfaßt sie nicht [6]). Die dritte Seinsweise ist die des Dauernden mit dem Dauernden [7]) und wird Ewigkeit genannt. Sie umgibt das aevum.

---

[1]) Das Wesen des Dinges, die *οὐσία*, ist ewig, anfangslos, unveränderlich, und daher außerhalb der Zeit. [2]) Brockelmann G. d. a. L. I. 455 No. 21.

[3]) Daher Anfangslosigkeit der Weltschöpfung und Ewigkeit der Dauer.

[4]) wie die sieben Himmel die sublunarische Welt umgeben.

[5]) Die Zeit ist das Maß der Bewegung und daher aus der Bewegung der Himmel resultierend gedacht.

[6]) Sie ist also nur begrifflich, nicht in Vorstellungsbildern faßbar.

[7]) Kosmologisch gefaßt ist sie die Beziehung der Umgebungsphäre zu den sieben Himmeln und umgibt das aevum, indem die Fixsternsphäre die sieben Planetensphären einschließt.

40, 12. „Jedes Ding strebt ihm entgegen" (ilaihi) und verlangt nach ihm; denn das, was jedes Ding erstrebt, ist das Sein und die eigene Vervollkommnung. Denn das Nichtsein wird nicht als solches erstrebt, sondern nur insofern ihm ein Sein folgt. Das in Wahrheit Erstrebte ist die Existenz, und die möglichen Dinge und ihre Vollkommenheiten, die in sich die Vergänglichkeit zulassen, sind ein Nichtsein und können nicht das wahrhaft Erstrebte sein. Dieses (letzte Ziel) ist vielmehr derjenige, der in sich frei ist vom Nichtsein und Mangel, und dieser ist der Notwendige.

40, 23. Nachdem er bewiesen hat, daß Gott ein Letztes ist, da er dem Wesen nach letztes Ziel ist, will er zeigen, daß er in „der" Weise ein letztes Ziel ist, daß er auch zugleich in gewisser Weise ein Erstes ist.

„Jedes Ziel", das einen Handelnden zur Handlung veranlaßt, ist „ein erstes in der Intention (dem Gedanken)" d. h. im geistigen Erfassen und der begrifflichen Existenz; denn in dieser Hinsicht ist es Zweckursache, und diese ist unzweifelhaft eher als die Wirkung und ist somit ein Erstes „und (zugleich) ein Letztes im Wirklichwerden", denn sie ist eingeordnet in die Handlung des Wirkenden in ihrer individuellen Existenz und ist somit ein Letztes.

10, 1. Avicenna sagt in seinen Anmerkungen: Die Existenz tritt bei allen außergöttlichen Dingen nicht in die Wesenheit ein [1]), sondern kommt ihr von außen zu und gehört nicht zu ihren notwendigen Akzidenzien. Gottes Wesen ist das Notwendigsein oder das aktuelle Sein, nicht das abstrakte (begriffliche) Sein. Dieses ist vielmehr ein ihm notwendig Anhaftendes.

Vgl. dazu (fol. 5, r 7 cod. f.) das allgemein aufgefaßte Sein ist bei den Philosophen etwas zu Gott, dem Notwendigen, Hinzukommendes, gerade so, wie es zu den möglichen Dingen hinzutritt. (Der methaphysische Begriff des Seins wird extremrealistisch als ein Wirkliches, Objektives gefaßt. Wie die Einfachheit Gottes dabei erhalten bleibt, ist nicht ersichtlich.)

22, 25 ff. „Die menschliche Handlung" ist das, was von

[1]) Die Existenz ist nicht „in" der Wesenheit enthalten noch mit ihr notwendig gegeben, sondern nur ihr zufälliges Akzidens.

der vernünftigen Seele vermittels der aktiven Fähigkeiten hervorgeht, indem das, was getan werden soll, aus einem allgemeinen Urteile abgeleitet wird, das seinerseits wiederum hergenommen ist aus einem allgemeinen Vordersatze, nämlich dem: omne bonum est faciendum. Aus diesem leiten wir ab: verum dicere est faciendum, indem wir sagen: verum dicere est bonum atqui omne bonum est faciendum ergo bonum dicere est faciendum. Dies ist nun ein allgemeines Urteil. Will weiterhin der praktische Verstand d. h. die Kraft, durch die die Seele Prinzip der Handlungen wird, das dicere aliquod verum individuale zur Tat machen, so leitet er, als Vermittelung seiner Handlung, das singuläre Urteil von dem allgemeinen ab. Hoc est verum atqui omne verum est dicendum ergo hoc verum est dicendum. Dies ist ein singuläres Urteil. Der praktische Verstand führt nun dieses dicere verum singulare aus durch die Kenntnisse dieses Singulären. Auf Grund von singulären Kenntnissen entstehen also aus der Seele die Handlungen. Diese Kenntnisse sind in erster Linie von allgemeinen Urteilen, in zweiter von evidenten und allbekannten Vordersätzen abgeleitet, oder auf Grund (causa efficiens) von singulären und anderen Urteilen [1]).

f. fol. 36, [r] 8. Wir wissen mit unzweifelhafter Sicherheit, daß zwischen der Seele und ihrem erkannten Objekte eine bestimmte Beziehung statthat, durch welche letzteres der Seele offenbar wird. Diese Beziehung ist die des in substrato esse. Sie kann keine andere sein, wie etwa die des Räumlichen zum Raume [2]).

Gegen diese Ansicht werden im folgenden ungelöst blei-

---

[1]) Auf diese Weise wird die menschliche Handlung aus Verstand und Wille wie ein logisch-abstrakter Vorgang abgeleitet. Der faktisch wirksame und bewußte Organismus der Handlung bewegt sich nicht in Syllogismen, sondern in Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen. Daß die Beobachtung des Empirisch-Realen neben der hohen Spekulation kaum eine Stelle einnimmt, ist der Grundfehler der gesamten alten Philosophie.

[2]) Das Erkennen besteht also darin, daß das reale Wesen des Dinges in die Substanz der Seele wie in ein Substrat hineingelangt. Die Phänomenalität des menschlichen Erkennens ist der unempirischen und oberflächlich abstrakten Denkweise der Alten, einschließlich der Scholastik, unbekannt geblieben.

bende Schwierigkeiten erhoben: 1) die Erkenntnisform teilt sich nicht nach den Teilen [1]) ihres Substrates, 2) sie ist nicht in der Seele wie die Wesensform in der Materie oder in den Akzidenzien, 3) noch dürfte sie in einem Substrate sein, das kleiner [2]) ist, als ihr zukommt, 4) und müßte aus der Seele verschwinden beim Eintritte der konträren Form, was nicht der Fall ist [3]).

Cod. g. fol. 42, v 16 hat über das ṣûfische Nirvana folgendes: Hast du dein wahres Ziel erreicht, dann wirst du selbst zunichte, wie auch deine Eigenschaften und Handlungen, und es bleibt nur noch das Wesen Gottes bestehen und seine Eigenschaften und Handlungen, wie es eṭ Ṭûsi, der Forscher, gezeigt hat in seinem Buche „Kommentar der Ṣûfischen Lehrsätze" (maqâmât cfr. Comm. zu 31, 4 f.) genauer in dem „Kommentar der Erläuterungen" [4]), wo er sagt: „Ist der Wissende (der Ṣûfî) von sich selbst getrennt und mit Gott verbunden, dann schaut er jede (geschöpfliche) Macht, wie sie aufgeht in der göttlichen Macht, die in (schöpferischer) Verbindung steht mit allen Erzeugnissen; ferner jedes Wissen, wie es aufgeht in seinem Wissen, dem sich nichts Existierendes entzieht; jeden Willensentschluß, wie er untergeht in dem Willen Gottes, dem sich keins der möglichen Dinge widersetzt. Alles Sein und alle Vollkommenheit ist vielmehr Wirkung und Ausfluß von Ihm. Dann wird der Wahre (Gott) zu seinem (des Ṣûfi) Blicke, der sieht, zu seinem Hören, das hört, zu seiner Fähigkeit, durch die er handelt, zu seinem Wissen, durch das er weiß, zu seiner Existenz, durch die er existiert [5]). Dann nimmt der Wissende (Ṣûfi) die reale Natur Gottes an." Nahm er nun die Natur und die Eigenschaften Gottes an und gehört es ferner zu seinen natürlichen Eigenschaften, daß er nicht nach dem gefragt wird, was mit ihm in

---

[1]) Die Seele hat in ihren Fähigkeiten verschiedene Teile, μέροι; der Erkenntnisinhalt ist aber ungeteilt als einfache Bewußtseinstatsache.

[2]) Große und erhabene Gedanken, wie der Gottesbegriff, müßten für den menschlichen Geist als einem „zu kleinen" Substrate unfaßbar sein.

[3]) Weil zwei konträre Formen in demselben Substrate sich ausschließen, müßte z. B. der Begriff des Wahren nicht zusammen mit dem des Falschen denkbar sein, was aber doch der Fall ist, da wir beide vergleichen.

[4]) in Brockelmann G. d. a. L. I 508 f. nicht erwähnt.

[5]) vgl. dazu die Ausführungen Isma'ils zu 29, 25.

Verbindung steht, wie Gott sagt (Qoran 21, 23), „dann wird er nicht gefragt nach dem, was er tut", so wirst auch du nicht gefragt [1]) (d. h. du hast nichts Geschöpfliches mehr an dir. cfr. Alfârâbî 19, 17). Dann ist entweder die göttliche Majestät deine Würde und deine Erhabenheit, oder (wenigstens) das, was von dir ausgeht, ist seinem Wesen nach gut, und wird nicht als gegen die Vernunft gehend getadelt, noch als gegen das Gesetz verstoßend gestraft (weil es göttliche Handlungen sind. Ṣûfischer Libertinismus).

Cod. g. fol. 44, r 15. Gott sprach: Wer sich mir nähert um eine Spanne, dem nähere ich mich um eine Elle; wer sich mir nähert um eine Elle, dem nähere ich mich um eine Armeslänge; wer zu mir langsam geht, zu dem eile ich hin.

Cod. f. fol. 50, r 5. (zu 35, 1. 2.) „in der Wesenheit", denn Gott hat kein Wesen (im eigentlichen Sinne), wie früher erwähnt wurde, geschweige denn, daß er sich im Wesen mit irgend einem Dinge in bestimmter Weise vergleichen ließe.

Cod. f. fol. 54, r 8 (38, 5). „Das All des Alls" d. h. die Eigenschaften Gottes (Weisheit und Macht) umfassen das Weltall, und sein Wesen umfaßt diese Eigenschaften, und so wird sein Wesen, weil es das All einschließt, zum All des Alls.

Cod. f. fol. 33, r 13 (28, 10—15). Der Meister sprach in seinen Anmerkungen [2]): „wenn die Seele etwas aus dem Himmelreiche erschaut, so erschaut sie es vom Materiellen losgelöst d. h. nicht verbunden mit der Phantasie oder Einbildungskraft und Ähnlichen. Der aktive Intellekt (der Hochwelt) läßt diesen Begriff in einem Male [3]) auf sie herabströmen in einer allgemeinen (wörtlich: zusammengefaßten), nicht (nach Einzelvorstellungen) getrennten und geordneten Weise. Dann strömt er über zur

[1]) Ein ṣûfischer Ausdruck: wie in Gott nichts Außergöttliches gefunden wird, so auch in dir nicht. Du bist zu Gott geworden. Der qoranische Ausdruck besagt: Gott wird nicht zur Rechenschaft gezogen und zeigt, wie sehr die ṣûfische Interpretationskunst koranischen Aussprüchen einen durchaus fernliegenden Sinn zu unterschieben vermag. Alfârâbî 19, 17 wäre demnach vielleicht besser passivisch zu fassen.

[2]) Brockelmann G. d. a. L. I 455 Nr. 21.

[3]) Da der Begriff keine trennbaren Teile hat, sondern die Vielheit der Einzeldinge „in einem Male" ἅμα, simul, umfaßt und einfach ist.

vorstellenden Phantasie, in Einzelvorstellungen getrennt und geordnet.

Cod. f. fol. 34, r 13. Muhji eddedin ibn Arabi, 1240 †, definiert die Traumdeutung [wörtlich: Erklärung [1])] als ein Übergehen von dem Vorstellungsbilde dessen, was man sah, zu einem anderen [2]) (psychischen Inhalte, dem Begriffe, dem ursprünglichen Inhalte der „Traumoffenbarung").

Cod. f. fol. 17, r 2. Von Gott dem Einen können zwei verschiedene Dinge nur dann ausgehen, wenn in der Beziehung (des Schaffens) eine Zweiheit [3]) auftritt (sonst kann das zuerst von dem Einen Geschaffene nur eines sein).

Nr. 56. 39, 25 f. Die Ansicht Ismails über den Begriff der Definition liegt in folgendem: „Die (Nr. 56) gegebene Begriffsbestimmung ist gang und gäbe bei allen Logikern und bei ihnen allbekannt. Doch die Wahrheit ist, daß die Definition nicht zusammengesetzt sein muß aus Genus und Differenz. Sie muß nur zu dem wahren Wesen des Dinges hinleiten, mit Angabe aller Teile [4]) desselben. Diese Definition ist weiter als die andere, daß ihre Teile (Genus u. Differenz) in ursprünglicher [5]) und enger Verbindung stehen (müssen). Wer ist es eigentlich, der die Lehre von dieser engen Verbindung uns auferlegt hat? Wäre die Verbindung zwischen Genus und Differenz eine notwendige, dann könnte die Logik nicht mehr eine Sammlung [6]) von Regeln

[1]) Gorgânî u. ibn 'Arabi Brockl. I 441 f. (ed. Flügel), wo jedoch ta'bîr unter den Definitionen von el 'Arabi sich nicht findet.

[2]) Im Traume „verkehrt der Mensch mit den Engeln" Diese, weil immateriell, können nur immaterielle, also abstrakte Begriffe mitteilen, die ihrerseits assoziativ Phantasiebilder wachrufen. Aus diesen Bildern den ursprünglichen Begriff zu erschließen, ist Aufgabe des Traumdeuters.

[3]) Dies ist der Fall (der Schaffende und sein Objekt), und daher ist es möglich, daß die Welt von Gott geschaffen wird, und daß aus der Einheit eine Zweiheit und dann eine Vielheit der Geschöpfe ersteht.

[4]) Sie könnte also eventuell eine einfache Aufzählung von Teilen sein, ohne einen diese zusammenfassenden und „vereinigenden" Gedanken (genus).

[5]) Es ist eine Verbindung gemeint, die im Wesen der Teile begründet und notwendig ist, so daß aus ihnen ein einheitliches Wesen entsteht.

[6]) Die Teile der Logik könnten nicht mehr lose zu einer Summe verbunden sein, sondern müßten, wenn überhaupt eine Definition der Logik aufgestellt würde, sich so „enge verbinden" wie Genus und Differenz. Wie die logischen Teile sich verhalten, so auch die realen, ist der vorausgesetzte ex-

zum Erwerb (von Kenntnissen) sein (und es könnte überhaupt kein Ding erkannt und definiert werden, dessen Bestandteile nicht so „eng" wie subkonträre Begriffe, genus und species verbunden wären). Denn das Wesen eines aus nicht notwendig verbundenen (bezogenen) Teilen zusammengesetzten Dinges, wie die Zehn, wird im Verstande präsent (und erkannt), wenn alle Teile in getrennter[1]) Weise vorgestellt werden. Daher führen alle Teile, auch wenn sie als getrennt (also nicht „eng verbunden") betrachtet werden, zur Erkenntnis (des Wesens), gegen alle Regeln der Logik.

Die Verwechselung des Logischen und Realen liegt in diesem von Isma'il aufgestellten Bedenken auf der Hand. Ein Ding (Inbegriff), das aus realen, selbständigen Teilen besteht, also jede Summe, kann nicht erkannt werden durch eine Definition, deren rein logische, ideale Teile unselbständig auftreten!

Zur Vergleichung der Handschriften.

codex f.

No. 34. „Der Sinn erhält, entsprechend seiner Beschaffenheit, vom Objekte eine Einwirkung."

Dieselbe besteht darin, daß der Sinn entweder eine Abbildung erhält, ausgestattet mit einer Qualität, die ihrerseits ein Abbild der Qualität des Objekts

codex g.

No. 34. „Der Sinn erhält, entsprechend seiner Beschaffenheit, vom Objekte eine Einwirkung", d. h. das Organ erhält vom Objekte, d. h. dem äußeren Gegenstande, eine Einwirkung durch eine Gestalt und ein Bild, das dem des Objektes ähnlich ist. Dies geschieht entweder

---

trem-realistische Grundsatz; und demnach müssen die Teile eines Dinges, das mit genus und differentia definiert wird, so „enge" und in gleicher Weise verbunden sein, wie Genus und Differenz, wenn die Definition eine wahre sein soll.

[1]) Die Definition eines Ganzen, das aus diskreten Teilen besteht, wäre demnach die einfache Aufzählung dieser Teile, ohne generische Bestimmung des Ganzen.

ist und ihr ähnlich ist, wie z. B. beim Gesichtssinn, oder daß aus der Wahrnehmung der Sinnesqualität im Sinne eine neue entsteht, die derjenigen außerhalb des Sinnes in Intensität gleichkommt, wie z. B. der Hitze des Feuers. Tritt dasselbe mit dem Körper in Verbindung, so läßt es durch seine Berührung auf denselben Feuer überströmen, das ein anderes ist als die Hitze (des Objekts), doch ihr ähnlich an Intensität. Beim Tastsinne ist dies offenkundig und wahrscheinlich, daß es sich bei den übrigen drei Sinnen gerade so verhält entsprechend dem Wortlaut des Textes.

Möglich ist ferner, daß der Träger der Sinnesqualität, z. B. Speise und Luft, vollständig unvermittelt zu den Organen gelangt, ohne daß eine Qualität sich einschiebt, die ihrerseits erst die Qualität des Substrates erfaßt nach ihrer Intensität.

dadurch, daß das Organ ein Abbild erhält, das in Gestalt und Form dem objectum remotum gleicht, oder dadurch, daß eine Qualität und ein Zustand vom entfernten Objekte in das Organ gelangt, ähnlich seiner eigenen Qualität und seinem Zustande. So verhält sich die Hitze, die von dem Feuer in den Tastsinn gelangt. Während dieses Vorganges nämlich oder nachher strömt eine neue [1]) Einheit von Hitze auf ihn aus, ähnlich der des Objekts. Offenkundig ist dies nach dem, was wir erwähnt haben, beim Tastsinne; wahrscheinlich ist ferner, daß es sich ebenso verhält bei den drei übrigen Sinnen (Geruch, Geschmack u. Gehör 23, 29) entsprechend dem Wortlaute des Textes; möglich ist jedoch, daß der Träger der Qualität, z. B. die Speise und die Luft, wenn er mit den Organen in Verbindung tritt, durch diese einfache Verbindung [2]), ohne Vermittelung einer Qualität, erkannt wird.

In der neuen Auflage von 1491 (cod. g.) führt Isma'il den Unterschied zwischen der Gesichtswahrnehmung und den übrigen Sinnesempfindungen näher aus. Der Terminus, objectum remo-

---

[1]) Eine „Einheit“ von Hitze bleibt im Körper. Diese läßt von sich eine neue Einheit in das Organ ausströmen.

[2]) Einwirken der Qualität eines Körpers auf einen andern bei einfachem Kontakt, ohne daß der aufnehmende, passiv sich verhaltende Körper diese Qualität als Akzidens annimmt.

tum, ist in diesem Zusammenhang nicht ganz klar. cfr. Comm. ad 23, 9—10. S. 66. Er wird wohl den äußeren Gegenstand bezeichnen, der den Reiz ausübt. Welche Auflage als Ganzes vorzuziehen ist, läßt sich schwer sagen; sicher aber zeigen die großen Verschiedenheiten, die am Ende des textkritischen Apparates [1]) aufgeführt sind, daß es sich in Cod. g. um eine beabsichtigte Neubearbeitung des Kommentars handelt.

---

[1]) Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Hrsg. von C. Bezold 1905.

Erläuterungen zum Buche der Ringsteine Alfarabis S. 10—40

mit einem Anhange über das Problem der Ewigkeit der Welt, d. h. einer anfangslosen Schöpfung.

I. Erläuterungen [1]) zum Texte Alfarabis.

Nr. 1. Der Gedanke Alfarabis „in den materiellen Dingen ist Wesenheit und Individualität verschieden, in Gott fallen sie aber zusammen“ ist ein Gedanke, der in der Scholastik von großer Bedeutung war. Vergleiche Thomas von Aquin, contr. gent. I. c. 21 et passim. S. theol. I. q. 3 art. 3. c. art.

2. Der weitere noch nicht scharf vom ersten getrennte Gedanke „das Dasein ist verschieden von der Wesenheit, in Gott aber ist es eins“ ist bis heute eine fundamentale Grundansicht der scholastischen Weltanschauung, und wird von ihr in gleicher Weise wie von Alfarabi, Kap. 1, in den Gottesbeweisen verwendet (cfr. Thomas, S. theol. I. q. 3. a. 4.). Fr. del Prado Compte rendu du quatrième congrès scientifique des catholiques Freiburg 1898. Philos. Abteilung S. 497, und von demselben: De veritate fundamentali philosophiae christianae. Placentiae 1899. Der erste Abschn. S. 10—12,5 ist grundlegend für alle übrigen, indem er schon im Keime und wie im Prinzip die weiteren Gedanken enthält, die in der Abhandlung bis Nr. 13

[1]) Eine Vergleichung mit den übrigen Schriften Fârâbîs wurde nicht durchgeführt, weil ihre jetzige Ausgabe vorerst nochmals auf ihre philologische Richtigkeit zu kontrollieren ist, was auch von der Theologie des Aristoteles gilt.

entwickelt werden. Der Gotteslehre Alfarabis dient er als Fundament. Für das tiefere Eindringen in die spekulativen Gedankengänge seiner Philosophie ist es deshalb von Wichtigkeit, diesen ersten Abschnitt eingehender zu analysieren.

„Die Wesenheit ist verschieden von dem Dasein" (Individualität)[1]; denn das Dasein und das Einzelding sind verschieden von allen wesentlichen Bestandteilen eines Gegenstandes nämlich:

1. 10, 1—9 dem Art-Begriff.
2. 10, 10—18 den konstituierenden Bestandteilen der Wesenheit, z. B. des Menschen: dem nächsten und höheren Genuß (anima u. corpus).
3. 10, 23—Nr. 2 den Akzidenzien;
   α) denn diese setzen die Realität des Wesens schon voraus. 10, 23—11, 8. Wirklichwerden und Dasein sind deshalb als dem Wesen inhärierend durchaus undenkbar 17, 9—19, besonders auch deshalb, weil
   β) das Wesen Wirkursache für die Akzidenzien ist 11, 19—27.

Das Dasein ist deshalb nicht von dem Wesen des Gegenstandes selbst verursacht, dann also von einem andern, Gott, in dem konsequenterweise essentia und existentia zusammenfallen, 11, 28—12, 5.

ad 10, 1. Der philosophische Terminus huwîja (Wesen) hat ein Jahrhundert vor Alfârâbî bereits in der arabischen Philosophie Verwendung und Erklärung gefunden. In der Theologie des Aristoteles (um 850) finden wir diesen Ausdruck angewandt (108, 10 ff. 108, 19. 109, 6. arab. Text. ed. Dieterici Leipzig 1882) und ihn sogar 109, 5 ff. aus dem arabischen Sprachbewußtsein erläutert.

S. 108, 10 ff. soll die Reflexbewegung der Geisteswesen auf sich selbst beschrieben werden, und dies geschieht auf folgende Weise: „Jedes Ding jener (Hoch-)welt ist Verstand[2])

---

[1]) Über die Gleichsetzung beider vgl., abgesehen vom folgenden, auf S. 46, ad 10, 5 die Bedeutung von huwîja.

[2]) Verstand, 'aql, ist Terminus für die real subsistierenden Ideen Platos und bezeichnet dieselben nach ihrem Wesen als unkörperliche Substanzen, gegenüber den Ausdrücken a) Innîja, b) Huwîja, c) Ġerîja, die die Ideen nicht

(seinem Wesen nach) und Individuum (Innija, dieses bestimmte konkrete Ding, cfr. Nr. 6, 13, 4.), und das Ganze (der Hochwelt) ist ebenfalls Verstand und Individuum. Dort sind Verstand (Wesenheit) und Individuum nicht verschieden (während in dieser sublunarischen Welt Wesenheit und Individualität verschieden sind); denn der Verstand ist Verstand, nur insofern er die (seine) Individualität erfaßt, und die Individualität ist eine solche nur insofern sie vom Geiste erkannt wird (ein konkretes, individuelles Ding wird der Verstand nur dadurch, daß er Objekt seines Erkennens ist, ohne daß ein anderes Individuationsprinzip hinzutritt). Die Ursache aber, unter deren Einwirkung der Verstand den Denkakt ausübt, d. h. (die) seine Individualität denkt, ist ein anderes Individuum (Gott)." Beide, Verstand und Individualität, verhalten sich wie (108, 16) Denkender und Gedachtes und sind gleich unzertrennbar. Sie bilden in dem bis jetzt besprochenen Falle nur „ein" Ding. (108, 13.) „Bilden sie aber eine Zweiheit [1]) (d. h. denkt der Verstand nicht „sich", sondern einen andern Gegenstand, den er durch sein Denken „schafft") [2]), so sind (auch in diesem Falle noch) Verstand und dieser Gegenstand zusammen (werden im Erkennen eins), der eine erkennend, der andere erkannt. Denn der Verstand kann nicht denkend werden, ohne daß die Andersheit (ein anderes als Objekt des Erkennens) vorhanden wäre, d. h. ohne daß das Ding existierte, das von ihm (dem Geiste) geschaffen wird. Ist dem nun so, dann behaupten wir kurz zusammenfassend [3]): Die Urprinzipien (Uranfänge) (der Dinge) sind 1. der Verstand (das Wesen), 2. das konkrete Ding selbst, el-Innija, das Gegenstand des Hinweises ist „dieses da", 3. das andere, 4. das bleibende „Er" = „huwa" (d. h. das unter allen Zuständlichkeiten sich gleichbleibende Ich, das Individuum. cfr.

---

nach ihrem Wesen, sondern ihren Daseinsweisen als a) bestimmte Einzelsubstanzen, b) bleibende Individuen u. c) verschieden von anderen kennzeichnen.

[1]) Auch Ibn Gebirol stellt den Geist bald der Monade, bald der Dyade gleich.

[2]) cfr. 90, 8 ff. „Der Geist schafft durch seine Bewegung"; diese aber ist sein Denken. Der Geist der Hochwelt verhält sich demnach wie die Ideen Platos, die schöpferisch wirken.

[3]) 'udna, zurückkehrend zum Ausgangspunkte der Diskussion und diese kurz überblickend.

109, 2 und 5.) = huwîja (cfr. Zu den Uranfängen die Zweitanfänge. S. 89 ff.).

„Dazu fügen wir noch 5. die Bewegung und 6. die Ruhe. Erstere (5.) findet statt, weil der Verstand nur durch Bewegung denken kann (wenn er seinen Denkakt auf (2.) sich selbst 108, 12 oder auf ein anderes (3.) richtet, während er selbst als Substrat dieser Bewegungen immer derselbe bleibt, huwa (4.). Letztere (6. die Ruhe) findet statt, weil der Geist trotz der Denkbewegung sich nicht ändert, noch von einem Zustand zu einem andern wandelt." An die Erklärung von (3.) „Das andere" (109, 2—5) schließt sich die der (4.) huwîja an: „Sie besteht darin, daß der Geist das Objekt erfaßt, ohne daß er aus seinem Zustande heraustritt oder sich ändert, sondern darin, daß er sein Objekt denkt, während er, „er selbst" bleibt" (wahuwa huwa bi'ainihi, er bleibt sein eigenes „Ich", wörtlich nach dem Arabischen sein „Er", d. h. dasselbe Substrat).

„Ferner, das, was jede geistige Substanz fest in sich verbindet, ist ihre Individualität (4.), und was sie voneinander trennt, ist das andere" (3.).

Damit wären zwei Termini zur Bezeichnung von Individuum gegeben, je nach der einen oder andern Beziehung, in der dasselbe aufgefaßt werden kann.

1. Innîja bezeichnet das Individuum als Objekt eines Hinweises („inna") oder einer Bewegung (z. B. des Erkennens); dann auch res und ens im allgemeinen.
2. Huwîja bezeichnet das Individuum als das in verschiedenen Zuständen gleichbleibende, konkrete Einzelding und die individuelle Natur (cfr. 137, 13 ff.).

Eine Bestätigung dieser Ausführungen liefert 167, 17 ff. „Die Vorzüglichkeit und Schönheit (Gottes) liegt allein in seinem Wesen (huwîja) (wodurch er dieser bestimmte (huwa) ist), d. h. in seinem „Ich", in seiner individuellen Persönlichkeit, und vermöge derselben schafft der Schöpfer die Dinge" [1]). (Vergleiche dazu

---

[1]) Wenn auch Gott in der Theologie des Aristoteles als der bezeichnet wird, dessen Wesen das Existieren ist (esse), so wird doch nie behauptet, daß der subjektive Begriff des göttlichen Wesens seine reale Existenz außerhalb des denkenden bedinge. Ein ontologischer Gottesbeweis liegt nicht vor.

167, 6.) Gott schafft durch sein „inna“. Infolgedessen sind innîja und huwîja, wie aus der Kombination dieser Texte hervorgeht, als sachlich dasselbe bezeichnend und nur der verschiedenen, subjektiven Auffassung nach als verschieden anzusehen. Ebenso Munk Mélanges S. 113, Anm. 5.

10, 9. Dieser Text ist wichtig für die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unseres Philosophen. Jedes geistig erfaßte (10, 8) Wesen enthielte im angenommenen Falle 10, 4 den Begriff des Daseins in seinen Bestandteilen, und forderte daher, daß ihm ein wirkliches Korrelat entspreche. Für Alfârâbî gilt also der Grundsatz: Ist in der Definition eines Gegenstandes (z. B. Gottes) seine Individualität und Existenz logisch enthalten, dann muß derselbe auch real in der Außenwelt existieren, sobald sein Wesen begrifflich gefaßt wird. In diesem Falle wäre mit jedem Erkennen zugleich die reale Existenz des erkannten Objektes gegeben. Ein extremer Realismus wäre demnach für Alfârâbî erwiesen, und die Gebiete des ordo idealis und ordo realis, die die spätere Scholastik scharf unterschied, müssen in seiner Gedankenwelt ineinander fließen, und so bestände der ontologische Gottesbeweis zu Recht, den die Scholastik ihrem kritisch gemäßigten Realismus zufolge durchgängig verworfen hat [1]. Alfârâbî hat die Gedanken jedoch nicht ausdrücklich als Gottesbeweis aufgestellt.

Es stellt sich hier die historisch vielleicht interessante Frage ein, inwieweit schon in den „Ringsteinen“ die Individualität als verschieden von der Existenz aufgefaßt sei. Eine naheliegende Scheidung metaphysischer Begriffe liegt bereits in der Theologie des Aristoteles vor (arab. Text 108—109.), wo „Wesenheit“ (die durch ʿaql. Begriff vertreten ist) „konkrete Natur“, „Andersheit“ und „Diesheit“ = Individualität, als verschieden gekennzeichnet werden; zudem beweist unser Text eine Verschiedenheit von Existenz und Individualität einerseits und Wesenheit anderseits, so daß für eine Unterscheidung von Individualität und Dasein schon reichliche Analogien und Bedingungen gegeben sind.

Eine terminologische Scheidung beider (huwîja oder innîja und wugûd) liegt nun tatsächlich vor, jedoch ist es inhaltlich

[1]) Siehe Anm. S. 106.

nicht zu einer vollständigen Klärung der Begriffe gekommen; denn beide werden als sachlich so nahe verwandt aufgefaßt, daß sie im Syllogismus als ein und derselbe terminus, ohne Besorgnis vor einer quaternio terminorum, behandelt werden. (cfr. besonders Nr. 1. 10, 1—22. u. die Bestätigung im Komment. d. Isma'îl zu 10, 5. S. 46, 10.

„Gott verleiht den Dingen das Dasein, er ist ihr Schöpfer", das ist das Ziel des ersten Beweisganges (Nr. 1.), der sich in folgenden Begriffen bewegt: Die Individualität kommt den Dingen nicht von innen, aus innerer Ursache, aus ihrem Wesen zu (11, 31—12.), also muß ihnen von außen, von einer äußeren Ursache (Gott) das „Dasein" zukommen. Die „Individualität" kommt den Dingen nicht aus sich zu, also müssen sie geschaffen sein, d. h. das „Dasein" muß ihnen von Gott verliehen werden. Individualität und Existenz sind in dieser Schlußfolgerung als ein einziger terminus verwendet, so daß das Ganze dem regelmäßigen Gedankengange gleichkommt: Das „Einzelsein" kommt den Dingen zu nicht aus sich, also von einem andern; nicht von innen, also von außen, oder: Die „Existenz" kommt ihnen nicht aus sich, also von einem anderen zu; sie sind geschaffen.

Ferner: Gott hat das Dasein nicht empfangen, er hat es aus sich. Wesen und Dasein sind in ihm dasselbe. Dies wird wie folgt dargetan: „Individualität" und Wesenheit sind in Gott identisch; folglich hat er die „Existenz" nicht von einem anderen, er ist 12, 3 das erste Prinzip, der Urquell des Seins. Wenn Individualität und Existenz für das Bewußtsein des Philosophen verschieden wären, läge eine quaternio terminorum vor.

In den Dingen sind „Individualität" und Wesenheit verschieden; folglich müssen sie ihr „Dasein" von einem anderen haben, als von ihrer Wesenheit. Denn, daß ihre Individualität verschieden ist von ihrem Wesen, ist gleichbedeutend mit: ihr Dasein ist verschieden von ihrem Wesen, 10, 23. Durch den Beweisgang 10, 1—20, daß die Individualität verschieden ist von dem Artbegriff und dem Genus, ist auch dargetan, daß das „Dasein" 10, 23 etwas anderes ist als diese beiden. Sodann wird 10, 7—8 in der dort vorausgesetzten irrealen Annahme gesagt: hätte man die Individualität des Menschen begrifflich erfaßt, dann hätte

man darin zugleich auch seine Existenz begriffen. Weiter: 10, 23 u. S. 11. Die „Existenz" kann nicht inhärieren einem in diesem Falle noch nicht existierenden Wesen; sie folgt nicht aus ihm und muß auf einen anderen zurückgeführt werden, weil beide verschieden sind; folglich sind auch „Individualität" und Wesen verschieden 12, 1—5. Zudem werden 11, 2 beide Begriffe auch sprachlich als ein und derselbe bezeichnet (vgl. die Verbesserung z. St.). Die Existenz der Dinge liegt nicht in ihrem Wesen, folglich fallen Individualität und Wesenheit nicht zusammen.

In zwei größere Teile könnte man die Deduktion des ersten Kapitels zerlegen. Das Wesen ist verschieden von I. 10, 1—22 der Individualität u. II. 10, 23—12 von der Existenz. Doch bilden beide nur einen einzigen Gedankengang, der 12, 1—5 ergeben soll, daß das „Dasein" der Dinge verschieden ist von ihrem Wesen.

Damit scheint genugsam dargetan zu sein, daß für das Bewußtsein des Philosophen beide Begriffe sich inhaltlich decken.

Dennoch spricht für eine gewisse Verschiedenheit folgendes, wodurch die spätere Unterscheidung beider Begriffe historisch angebahnt ist: „Mit dem abstrakten Wesen des Menschen hättest du dir auch seine Individualität vorgestellt und damit (fa) „ferner" auch seine Existenz erfaßt." Von der Individualität könnte man den materiellen Worten nach also als auf einen verschiedenen, weiterliegenden Begriff auf die Existenz schließen. Dieses bestätigt sich in 10, 19, wo wie 10, 24 beide Begriffe als sich parallelstehende, nicht aber als vollkommen gleiche betrachtet, in welchem Falle man ja'nî als Verbindungswort zwischen ihnen erwartete. Dennoch faßt der Singular des folgenden Verbums und Pronomens (laisa u. huwa arab. Text) beide als einen Inhalt [1]).

Wenn nun dennoch für den vorliegenden Beweis des Abschnittes 1. beide Begriffe als „ein" terminus medius auftreten, so liegt darin ein Zug von gemäßigtem Realismus, wohl ein Einfluß aristotelisch-empirischer Denkweise, nach der nur das In-

---

[1]) Die Übersetzung 10, 1—2 müßte dem Wortlaute folgend dementsprechend auch lauten: „Dann könnte dieser Begriff — arab. „er", Dasein und Einzelsein als inhaltliche Einheit fassend — noch etwa zu den zufälligen" u. s. w.

dividuum [1]) real existiert (nicht die Platonischen Allgemeinbegriffe) und umgekehrt, das, was existiert, Individuum (huwija) ist, wenn auch vielleicht nicht immer in derselben Weise, wie die materiellen Dinge [2]).

10, 9. Die reale Existenz des Inhaltes eines Begriffes ist sein „taṣdîq“, seine „Bewahrheitung“. Die Wahrheit wäre demnach die Übereinstimmung unserer Erkenntnisinhalte mit den Dingen der Außenwelt. Damit ist noch nicht geleugnet, daß der eigentliche Begriff der Wahrheit erst in der Aussage zur Geltung komme.

10, 10. Alfârâbî legt den Ton auf „diese“ (hadihi) d. h. die uns sinnlich gegebenen materiellen Weltdinge (vergl. 10, 1.), die sich „uns darbietenden Dinge“, ein empiristischer Zug!

10, 23—11, 27. finden sich zwei verwandte Gedanken [3]) zu demselben Schlusse ineinander gearbeitet, aber der Gedankengang ist dennoch einheitlich geblieben, wie sich aus dem gemeinsamen Mittelbegriffe („Voraussetzung für Reales sein“) ergibt. Das „nicht Reale“ kann nicht Subjekt sein, denn a. (11, 6—14) das Akzidens setzt das reale Subjekt voraus und b. (11, 14—22) daran anschließend, das, was später ist als das Subjekt, kann nicht seine Existenz sein, weil das Subjekt eine bereits existierende Ursache für die Akzidenzien ist (11, 19—27). Die Voraussetzung dieser Deduktion ist: Ein nicht Reales kann nicht Ur-

[1]) In ihm sind Dasein und Wesenheit empirisch nicht trennbar. Eine extrem realistische, rein platonische Denkweise hätte leicht zur vollständigen Unterscheidung beider führen können. Die gemäßigte Richtung besagt: was empirisch nicht unterschieden ist, ist auch begrifflich nicht zu scheiden, und diese hat Alfârâbî im Beweisgange des Kap. 1 tatsächlich eingenommen, während die extreme Richtung besagt: was begrifflich unterschieden ist, ist auch als real unterschieden anzunehmen. Letzteres ist in Nr. 6 strenge durchgeführt, und es möge erlaubt sein, dies als eine wohl unbewußte Inkonsequenz des Philosophen zu bezeichnen, die auf die verschiedenen Einflüsse, aristotelische und neuplatonische, unter denen er stand, zurückzuführen ist. Die Philosophie Fârâbîs trägt hier die Anzeichen des Werdenden, Unfertigen

[2]) cfr. Anm. zu Nr. 29. Die Engel sind zwar individuelle Wesen, jedoch nicht in derselben Weise wie die materiellen Individuen Sie vertreten vielmehr die Arten dieser und sind subsistierende Wesensformen. cfr. Alfarabis 21, 7.

[3]) Das Verhältnis des subjectum inhaesionis zum inhaerens und das der causa zu ihrem effectus.

sache noch subjectum inhaesionis sein, d. h. nicht Voraussetzung für Reales. In beiden Fällen (wenn die Existenz als Akzidens oder Wirkung gefaßt wird) ergäbe sich aber ein nicht Reales als Voraussetzung für Reales. Also kann die Existenz weder Akzidens noch Wirkung sein. Also der kurze Inhalt wäre: Das Dasein kann nicht accidens werden, denn a. (11, 6—14) als Inhärierendes setzt es das Dasein des Subjekts schon voraus und b. als Wirkung 11, 14—27 das Dasein der Ursache. In jedem Falle müßte es [1]) „früher sein als es ist" 11, 14, früher als es selbst im Zustande des Inhärierens, weil das Subjekt bereits Dasein haben muß, und früher als es selbst im Zustande einer Wirkung, weil diese die Ursache als real voraussetzt. Wenn es aber bereits vorhanden ist 10, 11—13, dann kann es nicht nachträglich noch zu einem Inhärierenden oder einer Wirkung werden.

Der Text Dietericis ist auf folgende Weise entstanden. Durch Einmalschreibung von „bil gumle min gumle" blieb das letzte „min gumle" übrig. Dadurch traten die neu geschaffenen beiden Satzteile sich parallel gegenüber und lawâḥiq verlor seine generelle Bedeutung, Inhärenzien, in der es die ʿawâriḍ und lâsimât zusammenfaßt, und wurde zu einem, diesen beiden gleichstehenden Terminus für Akzidens. Eine philosophisch inspirierte Korrektur suchte die so entstandene Dreizahl der Akzidenzien durch Streichung von ʾau „oder" wieder auf die Zweizahl zurückzuführen, wodurch aber lâzima, „notwendig anhaftend" zum Adjektiv von ʿawârid „zufällige Akzidenzien" wurde, ein sachlicher Widerspruch. Da nun im folgenden 10, 4 f. das Gegenteil des im nunmehr vorliegenden Texte Behaupteten bewiesen wird, so setzte eine letzte Hand in den hoffnungslos gewordenen Text ein laisa „nicht" hinein, das zudem durch das Ausfallen des 'au unentbehrlich wurde, dem philosophischen Sinne des Ganzen entsprechend. Den Text von Cod. d. umgekehrt als Dittographie von min gumle erklären zu wollen, ist nach laisa nicht gut möglich, zudem ist die Ḥäufung der „bil gumle" nicht durch eine

[1]) oder: Die Substanz und die Ursache müßten früher sein als sie sind; denn sie müßten schon Dasein besitzen, bevor ihnen das Dasein als Akzidens oder als Wirkung inhärieren oder folgen könnte.

Einführung in den Text, wohl aber das Fehlen dieser Häufung als eine Elimination verständlich. Cod. d. erweist sich also hier als der ursprünglichere.

An diese Ausführungen schließt sich naturgemäß die Besprechung der Lehre von den Akzidenzien an, die auch für die textkritische Beleuchtung von 11, 30 von Bedeutung ist. Alfârâbî unterscheidet auf Grund der Isagoge des Porphyrius zwei Arten des Inhärenz-Verhältnisses, das proprium und das accidens, d. h. das notwendig und das zufällig Inhärierende. Wir befinden uns mit diesen Begriffen nicht auf dem Gebiete der Praedicamenta, sondern auf dem der Praedicabilia, der logischen Akzidenzien. Diese beiden Begriffe, die bei Porphyrius nicht unter dem gemeinsamen Genus des „realen" Akzidens zusammengefaßt werden, noch auch überhaupt unter diesem zusammengefaßt werden können, sind bei Alfârâbî unter dem Begriffe des lâhiq, dem des real „anhaftenden" Akzidens, vereinigt. Wie das arabische Wort lâhiq angibt, wird darunter ein Seiendes verstanden, das nicht in sich, sondern in und an einem andern, wie in einem Subjekte existiert. Damit sind wir aber in den Bereich der Kategorien, der realen Akzidenzien, gekommen und stehen vor der interessanten Tatsache, daß der Begriff eines realen Gegenstandes zum Einteilungsprinzip und Genus zweier rein logischer Inhalte wird, der logischen Akzidenzien. Es findet hier also eine Verquickung der Prädikations-Arten mit den Seins-Weisen statt, ohne daß jedoch die reale Ordnung durch die logische gänzlich verdrängt würde, wie es im ṣûfischen Pantheismus Ismaîls, der diese Ansätze Alfârâbîs weiterentwickelt, der Fall ist. Immerhin bleibt aber bestehen, daß hier wie Nr. 6 ein für den Philosophen vielleicht unbewußt sich vollziehender Schritt zu einem stärker sich aussprechenden Begriffsrealismus liegt. Eine weitere Bestätigung für die Gleichstellung logischer und realer Begriffe bietet der ganze Beweisgang des ersten Abschnittes. Dadurch, daß die Existenz verschieden ist von den „logischen" Bestandteilen des Dinges, nämlich a. von seinem Begriffe (taṣauwur 10, 4—6), der Definition, b. von seinem genus (10, 15 u. 17 Körperlichkeit, genus remotum und tierische Natur, genus proximum), c. von den notwendigen, wie zufälligen

d. h. den logischen Akzidenzien (11, 3 f.), dadurch ist sie ebenfalls verschieden von dem „konkreten", „sinnlichen" Einzeldinge. Die logischen Bestandteile sind also nicht nur als reine Begriffe, sondern als Realteile des individuellen Dinges in die Argumentation aufgenommen.

Die 11, 2—3 erwähnten zwei Arten von Akzidenzien sind mit den 25, 12, 13, 27, 28 aufgezählten vier Arten der realen Kategorien zu vergleichen. Die folgende, nochmalige Erwähnung der Akzidenzien 11, 30 kann nicht für eine Lehre von drei Arten derselben in Anspruch genommen werden, weil auch diese andere Übersetzung 11, 28 möglich ist: Der Ursprung des Daseins (der Dinge) ist daher nicht (ihre) Wesenheit, weil sowohl jedes notwendige und (aus dem Wesen) zugleich sich ergebende, als auch jedes zufällige Akzidens[1]) entweder . . . u. s. w. 11, 30. Nur auf eine dieser beiden Arten des Akzidens, nur auf das notwendig aus dem Wesen sich Ergebende, proprium, *τὸ ἴδιον* stützt sich der Beweisgang S. 11, 5 bis 27, der zu dem Schlusse gelangt: Da das Dasein nicht wie ein proprium aus dem Wesen des Dinges entsteht, muß es (Dasein = Individualität) nach Art eines von außen hinzukommenden accidens von einem anderen, dem ersten Verursacher, kommen.

Eine andere Auffassung der ar. Wurzel ḥṣl ergäbe 11, 9 f. die Übersetzung: Dem Wesen kann also kein entstehendes Reale inhärieren, es sei denn, nachdem es selbst entstanden ist, und weiter kann das werdende Sein (dem Subjekte) nicht dann erst inhärieren, wenn (das Subjekt) schon geworden ist, noch das fertige Dasein einem Subjekte, das bereits das fertige Dasein besitzt. Das (Inhärierende) müßte dann eher sein als es ist.

Mit mabda' wird (cfr. 12, 3 u. passim) der Ursprung alles Seins bezeichnet, dem alle Geschöpfe entstammen. Ihm gegenüber ist „verursachte Wesenheit" und „geschaffenes Sein" gleichzusetzen; denn „Verursachen", von Gott gesagt, ist nach dem obigen Beweisgange, demzufolge die Existenz von Gott den Dingen mitgeteilt wird, dem Begriffe des „Schaffens" gleichzusetzen.

---

[1]) Mit Fortlassung von wa vor muqtadan (Cod. e) ergäbe sich der noch durchsichtigere Ausdruck 11, 29. „weil jedes notwendig (aus dem Wesen) resultierende und jedes zufällige Akzidens entweder" . . .

Nr. 2. 12, 9. Die Ursache steht zu ihrer Wirkung in einem analytischen, notwendigen Verhältnisse. Ist die Ursache gesetzt, so muß die Wirkung denknotwendig folgen, selbst wenn sie für sich, ohne Rücksicht auf die Ursache betrachtet, zufällig wäre. Dieser Gedanke wurde von Avicenna zur Definition des Zufälligen verwertet (cfr. Metaphysik [1]), tract. I. lib. 2 cap. 1 (Ende) und 2). Der metaphysische Begriff der mutabilitas rerum (hâlik) wird von Alfârâbî direkt auf die „Zufälligkeit" und das Verursachtsein zurückgeführt und weiter (als Fortsetzung von Abschnitt 1) auf die Verschiedenheit der Wesenheit vom Dasein und der Individualität; denn der Gedanke, daß die Existenz nicht in der Wesenheit enthalten ist, ist im Grunde dem der Zufälligkeit der Wesenheit gleichzusetzen.

Als möglich gilt das, was nicht existiert, aber existieren könnte, als kontingent das, was existiert, aber auch nicht existieren könnte. Es ist auf den ersten Blick befremdend, daß letzterem, das doch in erster Linie als zufällig zu bezeichnen ist, der Charakter des Notwendigen beigelegt wird; das Kontingente soll notwendig sein in der Voraussetzung seiner Ursache. Eine zweifache Bedeutung kann in dieser Ausdrucksweise in der Gedankenwelt Fârâbis gefunden werden. Die Verbindung der Ursache mit der Wirkung ist eine notwendige. Ist die Ursache gesetzt, so muß die Wirkung notwendig folgen, selbst wenn sie ihrem Wesen nach zufällig ist. Damit wäre die Unfreiheit der Schöpfung und die Anfangslosigkeit der Welt ausgesprochen, beides Thesen, die zum Systeme unseres Philosophen gehören. Die zweite Bedeutung geht von einer erkenntnistheoretischen Erwägung aus. Alles, was der Verstand von den zufälligen Dingen der sublunarischen Welt erkennt, besagt Allgemeines, Geistiges, Bleibendes und Notwendiges. Diese Eigenschaft des Notwendigen kann den kontingenten Dingen aber nicht aus ihrem Wesen als kontingenten Dingen zukommen. Es läßt sich also in ihnen nur begreifen „unter Voraussetzung ihrer Ursache". Diese, weil eine geistige und notwendige (Gott), kann den Dingen die Eigenschaft des geistig Wahrnehmbaren und Notwen-

[1]) Venet. 1493.

digen mitteilen. In beiden Auslegungen enthält dieses Kapitel einen Gottesbeweis.

Die Definition des Zufälligen als das, was in Bezug auf seine Ursache notwendig ist, geht auf folgende echt arabische Gedankengänge zurück. Zwischen Ursache und Wirkung darf kein „Mißverhältnis" stattfinden, das ist die immer wiederkehrende Redeweise der philosophischen Ausführungen der Araber. Gott, die Ursache der Welt, ist nun vollkommen, notwendig existierend, einfach und nur einer, unbegrenzt, unendlich, ewig und unveränderlich. Deshalb muß auch die von Ihm ausgehende Wirkung, die Geschöpfe, sein 1. vollkommen — der direkt aus Gott hervorgehende erste Verstand ist vollkommen; 2. einfach nnd nur einer — aus Gott geht direkt nur ein Geschöpf hervor, und dies ist einfach; die Vielheit entsteht erst durch die Mittelwesen in der Welt des Logos cfr. Nr. 13. 16, 24. 13, 21 f. 14, 25; 3. unbegrenzt — cfr. Nr. 12 das Unendliche im Logos; 4. unveränderlich — die Sphären der Himmel und der erste Verstand bleiben ewig bestehen; 5. ewig d. h. anfangslos — cfr. die Lehre von der Ewigkeit der Welt im Anhange — und unvergänglich -- entweder in den einzelnen Individuen wie die bleibenden Substanzen, oder in der Spezies cfr. Nr. 32 a. Komment. Ism. S. 64. ad 22, 10. — Deshalb muß das Geschöpfliche auch in gewisser Weise „notwendig" sein, wie seine Ursache. Nun aber ist es in Bezug auf seine Existenz zufällig. Die Notwendigkeit kann also nur in der Beziehung zu seiner Ursache bestehen, und dies ist die Definition, die Alfârâbi von dem Kontingenten 12, 8 gibt. So bewahrheitet sich also auch hier der neuplatonische Grundsatz: Alles, was in der Ursache enthalten ist, muß wenigstens in etwa auch in der Wirkung sich wiederfinden [1]).

Die Gedanken Fârâbis sind historisch von großer Bedeutung geworden, da Avicenna dieselben in die Definition des Möglichen aufnahm. Das Mögliche ist ihm das Verursachte

---

[1]) Der scholastische Gedanke: nihil est contingens, quod non habeat aliquid necessarium möge zur Vergleichung herangezogen werden. cfr. Summ. Theol. p. I. q. 84. a. 1. ad tertium und q. 86. a. 3. corp. art. In den kontingenten Dingen sind rationes universales et necessariae enthalten, vgl. S. 114.

d. h. dasjenige, was nur durch eine Ursache existieren kann; das Notwendige ist ihm das Ursachlose d. h. dasjenige, was keine Ursache seiner Existenz haben kann und a se existiert. Dieselben Vorstellungen scheinen sich auch in der Folgezeit erhalten zu haben, da Ismaîl sie passim als selbstverständlich voraussetzt, trotz des Widerspruches des Averroes [1], der durch dieselben den Gottesbeweis gefährdet sieht [2]. Die Mystiker bildeten den Kontingenzgedanken um zu dem der Phänomenalität alles Geschöpflichen: Nur Gott ist wahrhaft existierend. Es existiert also im eigentlichen Sinne nur ein Wesen, nämlich Gott, und alles andere sind Attribute und Modi dieses Wesens.

Die Termini für den Begriff des Kontingenten sind noch schwankend und zeigen darin die Eigentümlichkeiten einer erst werdenden philosophischen Richtung.

Nr. 3. 12, 13. Die Anfangslosigkeit der Schöpfung ist ein Gedanke, der sich historisch aus dem Bestreben ergibt, die aristotelische Idee der ewigen Materie zu vereinigen mit dem neuplatonischen Begriff der Emanation alles Seins aus Gott oder dem jüdisch-koranischen Begriff der Schöpfung. Sie ist klar ausgesprochen [3]) und verrät sogar unmittelbar ihre aristotelische Grundlage (12, 18. 19). Das sophistische Argument des Aristoteles (M. 11, 6) ist wenigstens angedeutet: „Vor jeder Zeit war Zeit, vor jeder Bewegung frühere Bewegung, vor jedem Akte die Potenz. Dies setzt aber voraus, daß es ein absolutes Anfangen nicht gibt, was jedoch erst zu beweisen wäre.“ Zudem gilt: „Die Welt ist ewig, weil vor der Bewegung eines Körperlichen von keiner Zeit, die das Maß der Bewegung ist, die Rede sein kann.“ Das Verständnis dieses Textes wird ergänzt durch den im arab. Text S. 274, 7 u. Anm. 1 Codex d u. e und Nr. 54 nachgewiesenen Begriff des naturâ prius, und so ergibt sich der vollständige Gedanke unseres Philosophen: Die geschöpfliche Welt ist ewig, so daß Gott, der

[1]) cfr. sein Tahâfut Kairo 1302 P. 71 ff.

[2]) Vgl. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-gazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd, Straßburg 1894, S. 42.

[3]) Geht dem Geschöpfe eine wenn nicht reale, so doch vorstellbare Zeit voraus, so ist es „zeitlich“ entstanden, hat zeitlichen Anfang genommen. Indem Alfârâbî dies leugnet, lehrt er unzweideutig die Anfangslosigkeit der Welt. cfr. Anhang zur Frage.

sie schafft und verursacht, nur der Natur, nicht der Zeit nach, früher ist, wie auch z. B. eine ewige Substanz gleich ewige Akzidenzien haben könnte, obwohl letztere als von der Substanz verursacht (11, 19—26) aufzufassen sind. „Verursachtwerden“ bedeutet für unseren Philosophen also nicht „Anfangen nach vorherigem Nichtsein“. Es besteht für ihn kein Widerspruch in dem Begriff eines anfangslos Verursachten. Für die Scholastik wurde dieses Gegenstand erregter Debatte (vergl. Thomas de aeternitate mundi contra murmurantes Opusc. XXIII edit. Vivès).

In neuplatonischen Kreisen krystallisierte sich der Gedanke einer ewigen, aber dennoch verursachten Welt in den zwei Worten: Die Welt ist nicht *ἀγένητος* (sonst hätte sie keinen Ursprung und keine Ursache), wohl aber ist sie *ἀγέννητος* (sonst hätte sie einen zeitlichen Anfang).

Nr. 4. 12, 20. Der Gedankengang ist aus Abschnitt 1 ersichtlich. Die real existierenden Individuen einer Art sind noch nicht mit dem Artbegriffe d. h. der Wesenheit gegeben, noch aus ihm wie aus einem Prinzipe ableitbar.

Wenn nun alles, was einem Dinge nicht aus seinem Wesen d. h. der logischen Definition zukommt und nicht aus dieser denknotwendig deduzierbar ist, ihm von außen, letzthin von Gott zuteil werden muß, so müssen auch die Individuen der Wesenheit kraft eines außerhalb ihrer liegenden Prinzipes, letzthin Gottes ins Dasein treten. In deutlicher Weise fällt hier der metaphysische Begriff des Individuums mit dem der Existenz zusammen. Das „Individuum“ ist nicht in dem Wesen der Art enthalten, deshalb muß es von einer außerhalb des Artbegriffes liegenden Ursache unter diesem vereinigt werden, d. h. „die „Existenz“ der Dinge“ muß von einem andern als der eigenen Wesenheit verursacht, folglich geschaffen sein. Einzelding und Wirklichsein sind also identische Begriffe, wie es auch Isma'îl fol. 19. b. Z. 6 v. unt. im Cod. g als die eigentliche Ansicht Fârâbîs angibt, indem er sagt: „Das, was er hier mit Individualität bezeichnen will, ist die Existenz.“

Wie sehr die philosophischen Aussagen im präzisen Sinne zu nehmen sind, zeigt folgende Überlegung. Alfârâbî scheint das Distributive und Kollektive zu verwechseln. Wird eine Wesenheit

von einer Vielheit von Individuen kollektiv ausgesagt, wie z. B. die Zahl 10 von 10 Einheiten, dann kann sie freilich nicht von einem einzelnen ausgesagt werden. Wird sie aber distributiv von vielen Einzeldingen, wie z. B. der Begriff Mensch von jedem einzelnen besonders ausgesagt, so kann sie sehr wohl jedem einzelnen beigelegt werden. Diese Schwierigkeit wird nur dann vermieden, wenn die Prädikation von einer Vielheit von Einzeldingen als eine ausschließliche aufgefaßt wird und der Wesenheit primo et per se zukommt (vergl. die Erläuterungen zu Nr. 6). Dem Wortlaute nach scheint Alfârâbi der traditionellen Lehre der Philosophen zu widersprechen; denn das praedicari de multis kommt der Wesenheit d. h. der zweiten Substanz nach Aristoteles „auf Grund ihrer Wesenheit" 12, 21 als einem ens universale zu; jedoch — und darin liegt die Lösung — nicht in der Weise, daß sie ausschließlich nur von einer Vielheit, einer Kollektivität als solcher, dann also nicht von einem einzelnen Dinge ausgesagt werden könnte.

12, 21—22. li mit dem Substantiv (limâhijatiha) kann hier sowohl den Grund angeben (die Natur der Wesenheit ist Grund der Prädikation) als auch das subjectum inhaesionis (der Wesenheit steht diese Prädikation nicht primo et per se als solcher Wesenheit zu wie einem Subjekte das Akzidens).

12, 22—23. bimufradin kann sodann bedeuten in einem Einzeldinge wie in einem Träger (= limufradin, das einige Handschr. haben) als auch: „bestehend in einem Einzeldinge", was den Gedanken ergäbe: die Wesenheit eines Dinges ist ein einfacher (vergl. S. 98. Anm. 3) nicht zusammengesetzter psychischer Inhalt. Ein solcher könnte er aber nicht mehr bleiben, wenn das Prädiziertwerden von vielen, also die Vielheit, schon in seinem Wesen als Bestandteil enthalten wäre; denn dann besagte das Wesen notwendig diese Vielheit.

Anschließend an diese Deutung könnte man auch einen mit dem in Nr. 5 entwickelten, verwandten Gedanken hier finden. Die Realität des Konkreten ist in der Definition des Wesens noch nicht enthalten, sie muß also von einem Schöpfer herkommen. Diese Idee ist in Nr. 4 entwickelt, indem die Betrachtung von der Wesenheit ausgeht und zeigt, daß in ihrem

Begriffe eine reale Vielheit von Einzeldingen d. h. der Umstand, daß die Wesenheit „aktuell" prädiziert wird von realen Individuen, noch nicht enthalten sei. Dann könnte dieselbe, da die Vielheit des Einzelnen „aktueller" Teil der Wesenheit als solcher wäre, weder einem einzelnen ausschließlich zukommen noch auch ein einheitliches Ding sein. Dieselbe Idee führt Nr. 5 aus, indem die Betrachtung von den konkreten Einzeldingen ausgeht und klar macht, daß das esse hoc individuum nicht dasselbe sei wie habere talem speciem et tale genus. Nur der Ausgangspunkt beider Betrachtungsweisen wäre verschieden, der Gedanke derselbe.

Nr. 5. 12, 26. el mušarike, aktiv (12, 27 „die gemeinsam an dem Wesen teilhaben") kann nicht gut die richtige Vokalisation sein; denn auf kullu sich beziehend, müßte es el mušarik lauten, entsprechend dem pron. masc. in kaunihi. Also ist el mušarake, passiv. zu lesen und bezeichnet eine Wesenheit, unter der Gegenstände vereinigt sind, d. h. die abstrakte Wesenheit, die eine Vielheit von Individuen umfaßt. Gerade die abstrakte Natur der Wesenheit soll in diesem Abschnitte hervorgehoben werden. Sie ist also primo et per se nicht dasselbe, wie ihr konkretes Sein in einem einzelnen Individuum; sonst könnte sie nur diesem einen zukommen[1]). Dies Vorhandensein in dem Einzeldinge muß also von einer anderen Ursache als dieser Wesenheit herkommen. Die mâhije, die reale Wesenheit wird hier der „logischen Art" gleich gesetzt, indem von ihr, der ursprünglich konkret gedachten Wesensform eines Einzeldings, ausgesagt wird, daß sie die Individuen unter sich vereinigt (vergl. 10, 1—9).

Verglichen mit dem vorhergehenden Abschnitte, bedeutet dieser einen Übergang aus dem Gebiete des Logischen auf das des Realen. Während in Nr. 4 von der Prädizierung der Wesen-

---

[1]) Denselben Gedanken entwickelt Al-Ġazâlî in seinem „Tahâfut al falâsifa" der „Vernichtung der Philosophen" Cairo 1302. d. H. S. 11 ff. als ein Fundament seiner Weltanschauung: Neben dem Rationalen, dem Begrifflichen, gibt es noch eine weitere Realität im Einzeldinge, die nicht logisch aus dem ersten deduzierbar ist, das principium individuationis, das nur aus dem Willen Gottes erklärt werden kann.

heit von den Einzeldingen die Rede war, handelt Nr. 5 von dem Enthaltensein des Wesens in den sinnlich-empirischen Dingen. Beide, das Abstrakte, das Wesen und das Konkrete, dieser Gegenstand, werden miteinander verglichen, und dadurch ihre Verschiedenheit festgestellt. Aus dieser ergibt sich dann die Notwendigkeit, ein Prinzip aufzustellen, das die verschiedenen Elemente zu einem Wesen vereinigt, und so ließe sich die in Frage stehende Deduktion formulieren: Sind zwei wesentlich verschiedene Prinzipien, die nicht denknotwendig auseinander abgeleitet werden können, also sich nicht aus innerer, im Wesen begründeter Notwendigkeit miteinander verbinden, zu einer Einheit vereinigt, so muß es eine außerhalb ihres Wesens liegende Ursache geben, die sie zusammenfügte. Diese Ursache ist der Schöpfer.

Betrachtet man im Gedankengange Fârâbîs beide Vergleichspunkte, Wesenheit und Einzelding, nicht zugleich wie im obigen, sondern stellt man sich auf den Standpunkt eines einzelnen derselben, so ließe sich derselbe in folgende Gedanken zerlegen. Das konkrete Einzelding ist nicht aus dem Begriffe seines Wesens ableitbar. Aus der Definition z. B. des Menschen homo est animal rationale läßt sich dieser einzelne Mensch nicht analytisch denknotwendig deduzieren. Wenn nun alles, was nicht in dem Wesen enthalten ist, noch aus ihm verstanden werden kann, der Wesenheit von einer anderen, außerhalb der Einzelwesenheit liegenden Wirkursache, der Gesamtheit der Welt also von einer außerweltlichen Kraft, der Gottheit, zuerteilt werden muß, so stammen die Einzeldinge von einem anderen Prinzipe als ihrer Wesenheit, letzthin also von Gott.

Bei der Vergleichung mit dem ersten Abschnitte stellt sich die Frage, wie beide zu unterscheiden seien. Ihre Beantwortung führt uns noch tiefer in das Verständnis der Gottesbeweise und der Metaphysik Fârâbîs ein. In Nr. 1 wird Wesenheit und Individualität miteinander verglichen, in Nr. 2 Wesenheit und Einzelding. Alfârâbî unterscheidet demnach zwischen dem abstrakten Begriffe des „Einzelseins“, d. h. dem Begriffe, daß jedes Ding in sich ungeteilt und gegen andere abgegrenzt ist, und dem sinnlich erscheinenden „Einzeldinge“, dem dieser allgemeine Be-

griff in konkreter Form zukommt, und führt nach beiden Seiten den Gottesbeweis durch: sowohl das eine wie das andere stammt nicht aus der Wesenheit irgend eines Dinges, also von Gott.

Mit diesem Kapitel sind die Gottesbeweise zum Abschlusse gekommen, abgesehen von Kap. 9, wo der aus den Wirkursachen entnommene Beweis anklingt. Ihr leitender Gedanke ist der Kontingenzbeweis [1]).

Der Gedanke der Kontingenz entsteht durch Vergleichung der Definition eines Dinges, z. B. homo est animal (genus) rationale (differentia) — in ihr glaubte man naiverweise das „Wesen" des Dinges zu besitzen —, mit dem metaphysischen Begriffe des Daseins. Aus dieser Vergleichung muß sich die Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein ergeben. Es ist der alten, unempirischen Denkweise nicht zum Bewußtsein gekommen, daß sie mit der logischen Definition nur gleichartige Phänomene einheitlich zusammenfaßt, ohne das Wesen des Dinges zu erreichen, und daß auf der anderen Seite die metaphysischen Begriffe in ihrem Inhalte, ihrem Werte und ihrer Anwendung erkenntnistheoretisch fundiert sein müssen. Ist Wesenheit und Dasein verschieden, so schloß man extremrealistisch denkend, dann ist die Wesenheit kontingent; sie kann das Dasein auch „nicht besitzen", da es ihr nicht notwendig aus dem Begriffe des Wesens heraus zukommt. Besitzt sie es aber, so muß es ihr von einer äußeren Ursache gegeben sein.

Eine andere Vorstellung, die zum Begriffe der Kontingenz führte, ist die der Vergänglichkeit, der als empirische Tatsache die Vergänglichkeit der Dinge d. h. der Phänomene zugrunde liegt. Wir sehen die Weltdinge entstehen und vergehen, sie können also sowohl sein als auch nicht sein, sind nicht notwendig, sondern zufällig. Die ewigen, unvergänglichen letzten Bestandteile der Dinge, die weder „entstehen noch vergehen", dürften daraufhin also nicht als kontingent gelten, also auch für sie keine außerweltliche Ursache postuliert werden.

[1]) Vergl. Thomas v. Aquin. Summa theol. p. I. q. 2. art. 3. corpus artic. „Tertia via". Die dort in der secunda via enthaltenen Gedanken entwickelt Alfârâbî Kap. 9.

Der Versuch, von den Begriffen der Unvollkommenheit und Beschränktheit der Dinge zu dem ihrer Kontingenz zu gelangen — ein Weg, der erkenntnistheoretisch ebensowenig gangbar ist, wie die beiden genannten —, ist, soweit ich sehe, in den Ringsteinen nicht unternommen worden. Mit dem so gewonnenen Gedanken der Kontingenz formulierte man die Schlußfolgerung: Alles Kontingente muß eine äußere Ursache seiner Existenz haben. Die Welt ist kontingent, also muß sie eine außerweltliche Ursache ihrer Existenz haben. Alfârâbî führt in den ersten fünf Abschnitten diesen allgemeinen Gedanken des weiteren aus. Alles, was von den Bestandteilen eines Dinges nicht notwendig in seinem Wesen enthalten, also in Bezug auf dieses kontingent ist, muß ihm von einem andern zukommen, also — unter Vernachlässigung der natürlichen Ursachen — von Gott. Nun ist aber im Wesen der Dinge nicht enthalten, noch aus ihm denknotwendig ableitbar [1]) die Individualität (das Dasein) (Nr. 1), eine gewisse Notwendigkeit (Nr. 2), das Dasein (Nr. 3), das Prädiziertwerden von vielen Individuen (Nr. 4) und das Enthaltensein in Einzeldingen (Nr. 5). Es müssen also diese fünf Realitäten von einer Kraft als ihrer Ursache denknotwendig abgeleitet werden, die außerhalb des Wesens der Weltdinge zu denken ist.

Dieser Denkprozeß, der den Hauptgedanken der theologischen und ṣûfisch-mystischen Systeme zusammenfaßt, operiert mit dem in Genus und Differenz gefaßten Begriffe der Wesenheit wie mit einem realen Prinzip, das eventuell, nach Art der platonischen Ideen, Ursache der wirklichen Dinge sein könnte. Denn der logische Schluß lautet: für alle reale Wirklichkeit, die nicht aus der Wesenheit wie aus einer Ursache entsteht, muß eine andere, außerhalb der Wesenheit liegende Ursache gesucht werden (Gott). Das aber, was aus dieser Wesenheit hervorgeht, findet in ihr die causa adaequata seiner Existenz, erfordert also nicht eine außerhalb des Wesens liegende Ursache. Eine solche Denkweise, die das Logisch-Abstrakte in die reale Wirklichkeit projiziert, muß als extremer Realismus bezeichnet werden.

---

[1]) ergo possibilia esse vel non esse (Thomas v. Aquin, loc. cit.), also kontingent.

Der Gedanke der Kontingenz faßt also die Beziehung des Wesens zum Dasein und zum Realen als ein Zufälliges, nicht als ein aus dem Begriffe denknotwendig Ableitbares auf. Übertragen wir ihn, der der heutigen Welterkenntnis so ferne zu liegen scheint, auf das Gebiet der modernen Naturwissenschaft, so wird durch die Vergleichung mit Bekannterem sowohl die Art der extremrealistischen Denkweise als auch die Naivität und Unzulänglichkeit der aufgestelllten Gottesbeweise noch mehr einleuchten. Stellen wir uns auf den Standpunkt der dynamischen Weltauffassung, wie sie Ostwald (Leipzig) vertritt! Dann ist die der naiven Naturbetrachtung erscheinende sogenannte „tote" Materie ein Produkt bestehend aus Energien, die Kraftwirkungen aufeinander ausüben, und sind die Atome Systeme von Kräften, die sich zu Einheiten zusammenschließen. Dadurch, daß dieselben auf unsere Sinnesorgane wirken, bilden sich in uns Vorstellungen von ausgedehnten Massen, die wir Körperwelt nennen. Wenn wir nun die Weltdinge, lebende wie leblose, „entstehen und vergehen sehen", wie die Redeweise der alten Philosophie lautete, und uns bewußt werden, daß es Ursachen, d. h. Bedingungen geben muß, aus denen sie entstanden sind, so suchen wir naturgemäß diese Ursachen nicht in einem außerweltlichen Sein, sondern in den ersten Elementen alles Wirklichen, den Elektronen. Für diese ersten dynamischen Elemente wiederum eine Ursache zu fordern, geht nicht an, da deren „Kontingenz" in kritischer Denkweise nicht nachweisbar ist d. h. da die Berechtigung der Frage nach deren Ursache wissenschaftlich nicht dargetan werden kann. Der Frage nach einer Ursache liegt nur dann ein empirisches Fundament zugrunde — und nach diesem müssen alle Begriffe kritisiert werden —, wenn sie betreffs eines Gliedes einer zusammenhängenden Kette von Erscheinungen gestellt wird und die Bedingungen seines Werdens in den vorhergehenden Phasen der Entwicklung erschließen will. Zudem würden sich alle Behauptungen über das Wesen der Elektronen außerhalb des Bereiches des Wißbaren bewegen.

Nicht in der subjektiven Evidenz einer Deduktion noch in der logischen Richtigkeit der Konsequenz allein liegt die Gewähr für die Wahrheit des Erkannten, sondern zunächst darin, daß

den Elementen des Beweisverfahrens, den Begriffen, abzüglich des Subjektiven, das im Wahrnehmungs- und Denkprozesse hinzukommt, noch Wirklichkeiten in der Außenwelt entsprechen. Unsere Begriffe, die nur Zusammenfassungen von Phänomenen sind, reichen nicht aus, um über das Wesen der Dinge und den letzten Grund des Wirklichen endgültige Aussagen zu machen. Ein Gottesbeweis bestände darin, daß wir vom Wesen der Dinge auf ein Transzendentes schlössen. Wir müßten also das Wesen der Dinge zunächst kennen, um ernsthafte Anhaltspunkte zu einem solchen Schlusse zu besitzen. Es fehlt also die Basis für einen Gottesbeweis.

Es ist demnach vom modernen-naturwissenschaftlichen Standpunkte aus zu unterscheiden zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungswelt und den dieser zugrunde liegenden, durch wissenschaftliches Denken erschlossenen Kräften. Nur die Erscheinungswelt stand den Alten als Fundament für den Aufbau der Wissenschaften zu Gebote. Für diese gelten allerdings die Gedanken der alten Philosophie, indem der schwerfällige Apparat der metaphysischen Abstraktionen in dieser Frage nichts anders besagen will, als daß die Gegenstände der Erscheinungswelt eine „Ursache" haben müssen, d. h. daß sie als Phasen einer Entwicklung, als Transformationen der Urkräfte anzusehen sind. In diesen finden die Weltdinge ihre causa adaequata, d. h. die sie eindeutig bestimmenden Bedingungen. In gleicher Weise nun weiterhin eine Ursache zu suchen für diese Urelemente, die Elektronen, ist nicht berechtigt, da die metaphysischen Begriffe des Vergänglichen, Zufälligen, Gewordenen u. s. w. auf sie nicht anwendbar sind, indem diesen Begriffen dort kein Tatsachenbestand entspricht und da die des Unvollkommenen und Begrenzten erkenntniskritisch nicht standhalten, um eine Brücke zu bilden, die zum Gottesbeweise hinführt. Gott kann nur ein Inhalt subjektiven Erlebens und Innewerdens, nicht aber objektiv wissenschaftlichen Erkennens sein.

Der Fehler der alten Denker in der Aufstellung ihrer Gottesbeweise bestand also, abgesehen von ihrer realistischen Art des Begriffebildens und Deduzierens, darin, daß sie die Phänomene für das Wesen der Dinge ansahen und als Ursachen der Er-

scheinungen nicht die zunächst liegenden Kräfte, sondern, dem Volksglauben nachgebend, eine außerhalb des Wirklichen angenommene Kraft, die Gottheit, zu erkennen glaubten, eine Denkweise, der Glaube und Wissen als zusammengehörig und vereinbar, nicht als zwei verschiedene, eigenberechtigte Gebiete gelten.

Nr. 6. 13, 3. Um die Stellung dieses Abschnittes im Zusammenhange des Ganzen zu bestimmen, kann man ihn zunächst als Abschluß des Vorhergehenden auffassen. In den Kap. Nr 1—5 wurde gehandelt von der Wesenheit — ihre Zusammensetzung wird hier klargestellt —, von dem Entstehen der wirklichen Dinge durch Gott. — Dieser Prozeß wird hier in seinen logischen d. h. realen Phasen, Genus — Differenz — Individuum, vorgeführt. Zugleich ist Nr. 6 ein Übergang zum folgenden. Die Einfachheit Gottes wird in Nr. 7 u. 8 dargetan, indem die Elemente, die in den Weltdingen die Zusammensetzung ausmachen, ausgeschlossen werden. Diese zusammensetzenden Bestandteile, die im folgenden als bekannt vorausgesetzt werden, bespricht Kap. 6.

Seinem Wortlaute nach scheint es rein logische Betrachtungen einzuschließen, die in den Zusammenhang jedoch nicht recht passen würden. Aber beim Studium unseres Philosophen müssen wir uns an den Gedanken gewöhnen, daß logische Untersuchungen zugleich kosmologischen Charakter haben; denn Genus und Differenz sind physikalische Bestandteile der Dinge, von denen die Naturwissenschaft zu handeln hat.

Als Zweck des Abschnittes könnte man den angeben, die Funktionen der Differenz zu bestimmen. Wenn der Artunterschied zum Bestandteile der Gattung gehörte, dann müßte er ein wesentlicher Bestandteil derselben sein; ferner: wo immer die Gattung konkret verwirklicht wäre, müßte auch der betreffende Artunterschied mit gegeben sein, und so könnte nur diese eine Art existieren [1]. Dieser der aristotelischen Logik zunächstliegende Gedankengang, der auch eine enge Verbindung zu Nr. 5 herstellen würde, — was dort von dem Einzeldinge gesagt ist, ist hier von der Art ausgeführt —, setzt als Bedeutung

---

[1]) Vergl. den ähnlichen Gedanken 12, 29 u. 30.

von Innîja „die in dieser bestimmten Art bestehende Natur“ voraus, und nach ihr müßte man 13, 4 wiedergeben: Wenn aber die Differenz in das Wesen des Genus eindringt, dann tut sie dies nur in seiner (des Genus) bestimmt só gearteten Natur, d. h. nur in einem só differenzierten Genus. Es könnte, um auf diesen willkürlich konstruierten Fall das folgende Beispiel anzuwenden, entweder nur ein animal rationale oder nur ein brutum existieren, wenn das animal „per se“ ein rationale oder ein brutum wäre. Doch der Terminus Innîja muß, wenn es auch im Zusammenhange des Abschnittes etwas befremdend ist, eine konkretere Bedeutung, nämlich die des Individuums haben. Dann würde die Übersetzung 13, 3—5 lauten: Die Differenz bildet keinen Teil des abstrakten Wesens, des Genus. Wenn sie aber dennoch einen Teil (irgend einer Erscheinungsform des Genus) bilden sollte, dann einen der konkreten Erscheinungsform desselben im Einzeldinge.

Daß das letztere mit Innîja bezeichnet wird, zeigt eine Untersuchung. Dieser Terminus findet sich in der Theologie des Aristoteles [1]), arab. Text 108 Z. 10 ff., in charakteristischer Zusammenstellung mit „Individuum“ und „Anders-Sein“ (cfr. Anmerk. zu 10, 1. S. 104 f.). Sodann treffen wir ihn in adjektivischer Form als Prädikat abermals 118, 14 und als substantivierte Partikel 118, 16 und 119, 6 (statt annîjatun bei Dieterici).

Für die Bedeutung wie Vokalisierung ist zunächst 118, 14 von Wichtigkeit. „Das erste Licht, das nur ein „innîjun“ ist, besteht ewig in Vergangenheit und Zukunft. Obige Namen (wie Hervorrufer und besonders „innîjun“) wenden wir beim ersten Lichte an, weil wir ihrer bedürfen als eines Hinweises.“ Durch inna, „siehe“, „ecce“ ist ein solcher Hinweis gegeben, der bei der Vokalisierung „anna“, „daß“ fehlen würde. Zudem bezeichnet „anna“ eher die Existenz eines Dinges („daß es ist“), was durch wugûd auszudrücken wäre. Gott als Existierenden zu bezeichnen liegt aber nicht in der Intention des Textes. Gott, dessen Natur unerkennbar ist, soll in allgemeinen und dunklen Ausdrücken nur als ein Etwas (res, aliquid, ens) bezeichnet

[1]) Hrsg. von Friedr. Dieterici. Leipzig 1882.

werden. Der Etymologie entsprechend wäre der Ausdruck wiederzugeben mit: „Das dieses da", und man kann ihn unbedenklich als die Übersetzung des Griechischen *τὸ τόδε τι* (Bezeichnung des Individuums bei Aristoteles) ansehen.

Seine ursprüngliche Bedeutung wäre also: Konkretes Einzelding, Individuum, res, aliquid, ens nicht als Partizipium sondern als Substantiv. Dann „ens" als allgemeinstes Genus (cfr. liber de causis [1]) arab. Text § 1). Im obigen Texte (Theologie des Aristoteles 108, 14) bezeichnet es einen konkreten Gegenstand, als Objekt eines „Hinweises", und 108, 10 ff. ein Ding, eine Natur als Objekt einer Bewegung, nämlich des Erkennens, das als eine geistige Bewegung, die 108, 14 eine bewegende äußere Ursache benötigt, aufgefaßt wird. Ebenso Alfârâbî 13, 4 (Objekt zu daḫala). Der in Kapitel 6 beschriebene Vorgang besteht also darin, daß zu der abstrakten, aber real existierenden Wesenheit der Gattung die Differenz hinzutritt und dadurch das Individuum bildet. Auffällig ist, daß die Materie als Individuationsprinzip nicht erwähnt wird, während sie doch sonst als erste oder zweite Materie, hujûla, *ὕλη* und mâdda, eine so große Rolle spielt. Aber sie wird auch nicht ausgeschlossen, und ihre Erwähnung konnte neben der der logischen Kategorien unterbleiben; denn es sollen die Beziehungen zwischen Gattung und Artunterschied dargelegt werden, und die Thesis ist nur die, daß diejenige Form oder Entwicklungsphase des Genus, in der die Differenz einen seiner Bestandteile [2]) bildet, nicht die allgemeine der Ideenwelt ist, sondern die individuelle. Nur im Individuum ist die Differenz mit dem Genus verbunden.

Der Ausdruck des Wirklichwerdens ḥuṣûl ruft in uns die Vorstellung eines Entwicklungsprozesses wach, in dem die Gattung, die sich passiv verhält, von der als aktive Kraft auftretenden Differenz zum konkreten Individuum umgebildet wird. Die

[1]) P. Bardenhewer. Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute. Freiburg 1882.

[2]) Das Verbum spielt auf qiwâm Bestandteil an. qa'im bi (arab. Text. 274, 19) = die Substanz hat ihr Bestehen durch die Diff. und: die Substanz enthält und trägt in sich die D. wie einen Bestandteil. muqawwam bi = die Substanz ist zusammengesetzt wie aus Bestandteilen, aus Genus u. Diff.

abstrakten Ideen werden also nach platonischer Denkweise als in die sublunarische Welt hineinwirkende Potenzen gedacht. Auch Ismail faßt den Artunterschied als Wirkursache der realen Existenz auf.

Der Ausdruck ḥuṣûl bezeichnet das Aktuellwerden, das Hervorgehen aus dem Zustande der Potenz in den des Aktes. Die Variante einiger Codices (außer d u. e) [1]) enthält diesen Gedanken noch deutlicher: „Die abstrakte Natur des Genus enthält den Artunterschied noch nicht in aktueller Weise (actu)“... Wenn nun auch dieser Ausdruck sich in nur einer Texttradition findet und als Einschub [2]) eines in den philosophischen

[1]) arab. Text S. 274 Anm. 3. vor tataqawwam ist lâ des Gedankens wegen unbedingt ursprünglicher. Wie die verkürzte Lesart entstanden sein könnte, zeigt die Auffassung Ismails z. St. „actu, d. h. dadurch, daß der Genus wirklich wird in der realen Welt als ein existierendes Wesen“. Nach dieser irrtümlichen Deutung des Begriffs actu darf die Negation allerdings nicht vor taqawwam stehen. Der ursprüngliche Text ist der 274, 18—19 gegebene mit Hinzufügung von bil-fi'li (actu) vor dem ersten bil faṣli 274, 18. Beide Ausdrücke sind sich graphisch so ähnlich, daß durch Haplographie der erste ausfallen konnte — durch Dittographie von faṣli hätte er allerdings auch in den Text einrücken können. — Der in der Variante fehlende Teil kam durch Homoeoteleuton (faṣli) in Wegfall. Wenn nun bil fi'li in dem Sinne Ismails verstanden wurde, konnte sich auch die Negation vor dem Verbum nicht mehr halten, was den in der Var. erwähnten Text ergibt. Was nun die obige Erklärung des Kommentators angeht, so verwechselt sie das actu enthalten sein — wie z. B. in der species, auch abgesehen von ihrer realen Existenz, der Artunterschied actu enthalten ist — mit dem actu existieren.

[2]) Die Codices d u. e, die hier den älteren Text haben, kennzeichnen sich durch eine Anzahl von Lesarten, die philosophische Schulausdrücke in den Text einführen. Wenn sie ursprünglich wären, bliebe ihre Entfernung aus den anderen Textzeugen unerklärlich. ar. Text 274, Anm. 1. = 12, 15 der Übers. findet sich der Ausdruck des dem Wesen nach, also nicht der Zeit nach Früheren, und danach hat auch a. T. 292, 6. 7 als Einschub zu gelten. Er würde von 37, 12 die Fortsetzung bilden: Das Ding entstand also nicht, und dann erst wollte es Gott, und dies ist das prius essentiâ a. T. 278, 1. = 18, 6 für die höchste Fähigkeit die Wahrheit, der menschliche Geist u. s. w. a. T. 287, 12 = 30, 23, „die geistigen Inhalte“ ist sinnentsprechender Zusatz. a. T. 288, 12 = Übers. 31, 31. „Dieser Hervorbringer ist nun entweder er selbst oder ein anderer. Im ersteren Falle wird er entweder durch eine (frühere) freie Wahl zur freien Wahl geführt — dies ergäbe eine series infinita — oder nicht durch eine solche; dann ist er also durch einen anderen zu dieser Wahl determiniert.“ Zu Gunsten dieser Lesart spricht die größere logische Ordnung. Er könnte durch Homoeoteleuton (an jakûn) in den anderen Handschriften ausgefallen sein.

Schulausdrücken geübten Redaktors angesehen werden könnte, so ist er wenigstens ein Zeugnis für das philosophische Denken einer späteren Zeit, sein Gedanke aber ist bereits Bestandteil der Philosophie Fârâbîs.

Diese Übertragung der metaphysischen Begriffe von Akt und Potenz auf das Gebiet des Logischen ist ein Einfluß des Aristoteles, der die Gattung eine Materie nennt. Die Gattung verhält sich also zum Artunterschiede und zur Art wie eine Potenz zum Akte. Wird diese Potenz durch die differentia specifica aktualisiert, so entsteht das Einzelding, nicht etwa, wie man denken sollte, die Spezies[1]).

Auch hier fällt die Individualität ('ajân) und die Existenz sachlich zusammen: „Die „Individualität" ist bedingt durch den Artunterschied 13, 7, deshalb ist auch die „Existenz" 13, 8 mit demselben gegeben." Dasein und Einzelding bilden demnach in dieser Deduktion nur einen einzigen Terminus.

Die Aussagen unseres Philosophen sind im formellen und „präzisen" Sinne zu verstehen, auch wenn sie sprachlich nicht als solche Prädikationsarten gekennzeichnet sind. Diese Art der wissenschaftlichen Aussage ist grundlegend geworden für die gesamte Denk- und Ausdrucksweise der Scholastik. Sie geht bekanntlich zurück auf Sokrates, dessen Bedeutung für die Philosophie Aristoteles dahin wertete, daß er ihm nachrühmt, erstens auf induktivem Wege die Begriffe gewonnen und zweitens diese Begriffe präzise definiert zu haben. Diese Hervorhebung der logisch formulierten Begriffe hat zur notwendigen Folge, daß in philosophischen Aussagen Subjekt und Prädikat in diesem so präzisierten Sinne genommen werden müssen, und damit ist die praedicatio primo et per se gegeben. Diese sokratische Art und Weise der Begriffsbestimmung und des Schließens finden wir wieder in den Dialogen Platos. Von Aristoteles wird

---

[1]) Während die Bezeichnung des Genus als einer Materie bei Aristoteles die Bedeutung eines Vergleiches hatte, scheint im Gedankengange Fârâbîs die Gattung wenigstens an dieser Stelle die Bedeutung einer physischen Materie haben zu sollen. Jedoch erlaubt die Knappheit des Textes keine definitive Entscheidung, so daß der oben erwähnte Ausgleich möglich bleibt.

sie systematisch entwickelt [1]). Die arabische Denkweise hat sich der griechischen so weit angepaßt, daß die Aussagen durchgängig im präzisen Sinne (formaliter) zu verstehen sind, nämlich: Ein Prädikat kommt seinem Subjekte „per se" zu, wenn es ihm beigelegt werden muß, insofern es gerade dieses logisch so definierte Subjekt ist. In diesem Sinne sind die Folgerungen des Abschnittes I, besonders S. 10, 1—20, auch 11, 15, zu verstehen [2]). Auf Grund derselben Schlußweise erhält auch Abschnitt 5 seinen richtigen Sinn: Käme einer Wesenheit primo et per se zu, dieses Einzelding zu sein, so müßte sie aus der Notwendigkeit ihres Wesensbegriffes dieses Individuum sein und es könnte kein anderes als dieses innerhalb dieser Art existieren. Auch in der heutigen Scholastik lebt diese alte Tradition weiter, und sie ist schließlich in der einen oder anderen Weise die notwendige Form jedes Deduzierens.

Nr. 7. 13, 14. Nachdem die Existenz Gottes erwiesen ist, muß sein Wesen besprochen werden, denn nach aristotelischer Methode ist in der Abhandlung über einen Gegenstand nach der Feststellung *ὅτί ἐστι,* quia est, die Frage *τί ἐστι,* quid est, zu behandeln.

Der Fortschritt der Gedanken ist der, daß das Notwendige weder in a) Spezies, noch b) Individuen, noch c) Teile von Individuen zerfällt, dem Umfange nach drei sich stufenweise verengende Begriffe, in denen Logisches mit Physischem (quantitative Teile) gleichgeordnet ist. a. Der Gedanke des ersten Teiles von Nr. 7 ist: Hätte das Notwendige Arten, so existierte es in einer, nach Maßgabe dieser Art bestimmt gefärbten und gearteten Existenzweise, während das Notwendige die Existenz schlechthin, ohne eine besondere Art der Existenz bezeichnet.

13, 17—18. Der Artunterschied müßte Teil seines Wesens werden; denn das Wesen der Existenz ist nur Existenz, und wenn der Artunterschied in die Existenz eindringt, dann

---

[1]) Analytica posteriora cfr. Thomas Kommentar in Anal. posteriora Lektion IX ff. quatuor modi ipsius per se exponuntur.

[2]) Die arabischen Ausdrücke ar. Text 273, 6 'an ḏâtihi „aus sich" 273, 11 'an nafsiha „aus ihrem Wesen", = fî ḏâtihi oder ḏâtan sind Zeugen für dieses philosophische Denken.

ist es damit auch schon im Wesen des notwendig Seienden. Die Begriffe notwendig Seiendes (13, 14) und Existenz (13, 17) sind in diesem Gedankengange vollständig gleichwertig.

Der Ausdruck muqawwiman lahu maugûdân 13, 15—17 läßt verschiedene Deutungen zu. 1) Die Differenz müßte sich dann zu Gott (lahu) verhalten wie etwas, das zum Bestehen bringt (muqawwim) ein Existierendes, d. h. die Differenz würde Gott die Existenz verleihen, ein Gedanke, der vorzüglich an Nr. 6 anschließt, wo die Differenz als Ursache der individuellen Existenz (13, 7) erscheint. 2) Oder man könnte den Ton auf die Indetermination von maugûdan legen; die Differenz würde Gott einen gewissen Modus der Existenz, nämlich das Dasein als diese bestimmte Art, verleihen, nicht die Existenz schlechthin, was obigem entspricht. 3) Oder: die Differenz würde für Gott zum Bestehen bringen ein Existierendes, so daß sie dem Wesen Gottes eine Realität hinzufügte. Gott müßte also zusammengesetzt sein. Weil gerade die Einfacheit Gottes dargetan werden soll, scheint dieser Gedanke sehr naheliegend. 4) Oder: die Differenz wäre für Gott ein Wesensbestandteil, so daß er dann existieren (könnte). Erst wenn die Wesenheit alle ihre integralen Bestandteile hat, ist sie existenzfähig. 5) Oder — und dies scheint mir das Richtige zu sein —: sonst wäre der Artunterschied ein wesentlicher Bestandteil Gottes, und zwar ein real existierender. Dazu würde er einen Teil seiner Wesenheit bilden. 6) Ismail bringt den Ausdruck mit der in Nr. 6 dargelegten Lehre in Zusammenhang, daß erst in der realen Existenz die Differenz zum Genus hinzutritt und daß in gleicher Weise auch bei Gott erst in seiner realen, nicht schon in seiner idealen abstrakten Existenz ein Artunterschied hinzutreten könnte, wenn ein solcher in seinem Wesen enthalten sein würde. „Die Differenz wäre Teil seines Wesens nur insofern er existiert, nicht auf Grund seiner Wesenheit, wie oben (Nr. 6) ausgeführt wurde. Dies ist jedoch unrichtig, da sich ergeben würde, daß Gott zusammengesetzt wäre (aus einem generischen Allgemeinbegriffe und realer Existenz). Träfe aber das zweite zu (das zu Seiner konkret existierenden Wirklichkeit der Artunterschied hinzuträte), dann bildete derselbe auch einen Teil seines Wesens (denn Wesen und Existenz fallen in

Gott zusammen 13, 17. 18). Doch dies ist auch unmöglich, da das Wesen Gottes selbst dann zusammengesetzt und folglich ein nur Mögliches wäre, entgegen der Voraussetzung, daß es notwendig sei (13, 14)."

13, 17. Als Erklärung des Endsatzes des ersten Teiles hat Ismail folgendes ausgeklügelt: „Der Ausdruck: denn das Wesen der Existenz ist (nur) sie selbst" bedeutet entweder eine Widerlegung der beistehenden Behauptung (13, 15), indem gesagt werden soll: es ist unmöglich, daß ein Artunterschied in das Wesen Gottes eindringt, es sei denn, daß Gott außerhalb seines ihm eigentümlichen Wesens, welches das reine Sein ist, noch eine wesentliche Bestimmung enthielte, was jedoch ausgeschlossen ist, da das Wesen des Wahren die persönlich sich darstellende, einzige und einfache Existenz ist. Oder er bezweckt, einem Einwande zu begegnen, der eventuell erhoben werden könnte gegen die Konsequenz seiner Ausführung. „„Befände sich als integraler Bestandteil in Gott ein Artunterschied, so müßte dieser auch einen Teil seines Wesens bilden"", indem damit gesagt sein soll: Es könnte nämlich der Einwand erhoben werden: Wir geben nicht zu, daß der Artunterschied einen Teil seines „Wesens" bilden würde. Dies wäre nur der Fall, wenn Gott wirklich ein „Wesen" hätte, was jedoch zu verwerfen ist, denn alle Philosophen[1]) stimmen darin überein, daß Er durchaus kein „Wesen" besitzt. Dagegen nun macht Alfarabi Front, indem er sagt: „Gott hat in der Tat ein Wesen, und zwar ist dieses Wesen seine Existenz selbst."

Nr. 7b. 13, 19—14, 4. Während die Arten dem Genus nach dieselben, dem Wesensbegriffe nach aber verschieden sind, sind die Individuen einer Art dem Begriffe (dem Wesen) nach dieselben, aber der Zahl nach verschieden. Jede dieser Arten der Vielheit ist von Gott ausgeschlossen. Alle numerische Vielheit muß verursacht sein; — denn (Nr. 4) das Einzelding, aus dem die numerische Vielheit besteht, ist nicht in der Wesenheit enthalten, muß ihr also von einer außer ihr liegenden Ursache zukommen. Wenn nun

---

[1]) Wörtlich „die große Menge". Die Lehre der Philosophen ist: Gott kann nicht definiert werden, da er nicht in Genus und Art faßbar ist. Jedes „Wesen" kann aber definiert werden. Also ist Gott kein „Wesen".

das Notwendige in eine Vielheit von Individuen zerfiele, müßte es auch verursacht sein. 14, 1. Auch auf die anderen Abschnitte läßt sich der Beweisgang zurückführen; denn im Einzeldinge ist die Wesenheit verschieden von dem Dasein und der Individualität (Nr. 1), in seiner Definition liegt nicht die Existenz (Nr. 3), und es enthält eine Wesenheit, die von vielen ausgesagt wird, ohne daß diese Prädikation ihr wesenhaft zukomme (Nr. 5); ferner ist es nur ein Mögliches (Nr. 2), das also ein Notwendiges voraussetzt. Deshalb weist alle numerische Vielheit auf einen Schöpfer hin.

14, 1—2. Unsicher ist, was unter „erster Behauptung" d. h. der ersten Thesis des Philosophen zu verstehen sei. Ismail gibt an: „Diese Ausführungen sind die Elemente des Beweises für die Einheit Gottes, daß der dem Wesen nach notwendig Seiende in der realen Existenz nur einer sein kann", so daß die erste Thesis ist: („zu beweisen, daß) Gott nicht nach Artunterschieden in Teile zerfällt. Wären in Gott Artunterschiede enthalten — dieser bedeutet den Teil eines Dinges —, dann müßte Er zusammengesetzt, also verursacht sein." Der Gedankengang wäre: Gott ist nicht verursacht 14, 1; deshalb zerfällt sein Wesen nicht in Artunterschiede 13, 15. Oder: Gott existiert nicht in einer Vielheit von Individuen (Thesis von 13, 19—14, 2), deshalb besteht Er auch nicht aus einem Genus und einem Artunterschiede (Thesis von 13, 14—17); denn alles, was durch Genus und Artunterschied ausgedrückt wird, muß in einer Vielheit von Einzeldingen bestehen. In dieser Weise wird die Thesis von Nr. 7 b zum Beweise von Nr. 7 a, während in der ersten Fassung die Prämisse von Nr. 7 b zum Beweise von Nr. 7 a wird.

Doch eine andere Deutung scheint noch im Bereiche des Wahrscheinlichen zu liegen. Die erste Thesis der Ringsteine ist, die Existenz Gottes zu beweisen, und der Beweisgang von Nr. 1—5 wird Nr. 7 vorausgesetzt. Seine Thesis kann also, so scheint es, nicht hier erst bewiesen werden. Dennoch könnte Alfârâbi diese „erste Thesis" in Nr. 7 auf Grund folgender Gedanken im Auge gehabt haben. Alles, was Artunterschiede hat 13, 15, in numerischer Vielheit existiert 13, 20—14, 1, und in Teile zerfällt 14, 5—9, ist verursacht. Diese Bestimmungen kommen

aber den Weltdingen zu Nr. 1—5; also sind sie (durch Gott) verursacht (erste Thesis! von Nr. 1, bewiesen durch Nr. 7). Auch auf andere Weise läßt sich der genannte Circulus vermeiden. Während Nr. 7 von dem metaphysischen Begriffe des Notwendigen ausgeht und ihm die Weltdinge gegenüberstellt, bietet sich uns in Nr. 1 (bes. 10, 1 u. 23) eine umgekehrt schließende empiristische Auffassung dar. Die in der äußeren Erfahrung gegebenen Dinge drängen uns mit Evidenz den Gedanken auf, daß sie nicht ihrem Wesen nach notwendig sind (Nr. 1—5). Der notwendig Existierende kann also diese zufälligen Dinge nicht in seinem Wesen enthalten, sondern befindet sich außerhalb derselben als deren Ursache. Die Zufälligkeit der Dinge weist also auf einen Schöpfer hin. Beide der Methode nach entgegenstehende Denkweisen vereinigen sich also zu der „ersten Thesis“, daß eine außerweltliche Ursache (12, 3) existiert.

ad 14, 1 bestimmt Isma'îl den Begriff des Möglichen: „Er, Gott, wäre verursacht, und dies schließt die wesenhafte Notwendigkeit aus, indem das Verursachtsein die Möglichkeit (des Dinges) zur notwendigen Voraussetzung hat, und dann zieht er (Alfârâbî) die präzisierte [1]) Schlußfolgerung, daß Gott nur einer ist (da er keine numerische Vielheit enthalten kann).“

Nr. 7c. Isma'îl gibt den Zusammenhang dieses Teiles mit den beiden vorhergehenden von Nr. 7 wie folgt an: „Nachdem Alfârâbî auseinandergesetzt hat, daß der notwendig Seiende nicht in Teile der Wesenheit zerfällt, die sich in der individuellen Existenz nicht voneinander abheben, wollte er für den Fall, daß eine noch andere Teilung möglich ist, eine solche von Gott ausschließen.“ Die allgemeine, abstrakte und die reale Natur werden hier als in gleicher Weise wirkliche Seiten desselben Dinges aufgefaßt. Ferner: „Ein quantitativer Teil ist ein solcher, der durch Maße bezeichnet werden kann und sich nach der Lage zu anderen und seinem Getrenntsein von anderen unterscheidet, sei es nun, daß alle Teile nur eine Existenz haben, nämlich die des Ganzen, wie z. B. des Kontinuums, oder daß jeder Teil für sich eine besondere Existenz besitzt, wie es zutrifft bei der (diskreten) Zusammensetzung

[1]) Alfârabî folgert nach Isma'îl: Wenn Gott der wesenhaft Notwendige ist, dann existiert er nicht nur, sondern er ist auch ein einziger.

zweier quantitativer Größen." Die zum Beweise vorausgesetzten Prinzipien sind 14, 7: Das Notwendige kann nur eines und ein einfaches sein, und 14, 9: Alles Zusammengesetzte ist später als seine Teile, ist also, wenigstens der logischen Ordnung nach, ein Zweites. Das Notwendige muß ferner ein absolut Erstes sein, und alles, was der Ordnung nach, z. B. als Zusammengesetztes, ein Zweites ist, kann nicht notwendig sein. Daraus ergibt sich der Schluß: Das Notwendige kann weder quantitative noch „begriffliche" Teile besitzen.

14, 8. Der Gedankengang des zweiten Teiles lautet: Die Summe der Teile könnte vielleicht Sitz der Notwendigkeit sein. Doch dieses kann nicht zutreffen; denn das Notwendige ist ein Erstes und früher als das Zufällige. Als Summe müßte es aber später als die Teile (das Zufällige), also ein Zweites und später als das Zufällige sein und könnte erst an dritter Stelle seinen Platz finden. An die erste Stelle wäre die Ursache der als zufällig angenommenen Teile zu setzen. Die zweite nehmen die Teile ein und die dritte das aus diesen zusammengesetzte Notwendige. Die Folgerung: Hätte das notwendige Sein Teile, so könnten weder die einzelnen Teile, noch ihre Summe notwendig sein, ist dem Gedankengange nach auf Gott anzuwenden: Gott kann weder eine Vielheit darstellen noch auch in der Ordnung des Seins ein „Späteres" sein, und daher kann Er weder Teil eines Ganzen noch ein aus Teilen bestehendes Ganze sein.

Es stellt sich weiterhin die Frage ein, wie die beiden Begriffe, quantitativer und begrifflicher Unterschied, sich unterscheiden. Dieterici (Übersetzung Alfarabis, Seite 112, Zeile 3) vermutet in letzterem den eigentlich logischen Unterschied, jedoch ist dieser durch faṣl, im ersten Teile des Abschnittes 7, schon vorweggenommen, und so weist uns der Zusammenhang wie auch der Terminus auf einen weiteren Begriff hin, wonach die Dinge verschieden sein können, nicht nur durch den Artunterschied, sondern auch nach ihren sonstigen notwendigen oder zufälligen Eigenschaften und Merkmalen. Diese werden von Alfarabi der Quantität gegenübergestellt, und so gelangen wir zur Qualität als wahrscheinlicher Bedeutung von m'anawî. Es liegt also eine Einteilung nach Kategorien, eine

ontologische, diesem zweiten Teile zugrunde, während durch faṣl, Differenz, die reine logische Einteilung gegeben ist, wie in Abschnitt VIII genauer ausgeführt wird.

Nr. 8, 14, 13. Die Wiederholungen zu Anfang des Kap. sind wohl kaum alle ursprünglich; doch kann das Hinzugefügte nicht mit Sicherheit ausgeschieden werden. Das Logische und das Reale sind in ihnen als gleichwertig behandelt.

Gott wird der notwendig Seiende genannt, weil aus der Definition seines Wesens denknotwendig die Existenz abgeleitet wird, wie in Nr. 1—5 bewiesen wurde. Ein ontologischer Gottesbeweis ist damit keineswegs aufgestellt, weil aus dem logischen Begriffe nicht die ontologische Existenz gefolgert, sondern nur behauptet wird, in Gott, der auf anderem Wege als real existierend erwiesen wurde, ist die Existenz in seinem real existierenden Wesen als Inhalt gegeben. Eine Folgerung vom Subjektiven zum Transsubjektiven findet nicht statt.

Die Wahrheit wird 15, 1—2 dadurch bestimmt, daß sie notwendig ist. (wagaba.) Dieses ist ein seit der Zeit der Eleaten echt griechischer Gedanke, der in der alten Philosophie das Erkenntnisproblem gezeitigt hat: Unser Erkennen besagt Notwendiges und Allgemeines; die reale Welt besteht aber nur aus Zufälligem und Einzelnem. Das, was wir erkennen, scheint also nicht die empirische Welt der Sinneswahrnehmungen zu sein. Das eigentliche Objekt des Erkennens ist daher in einer anderen Welt zu suchen, in vorzüglichster Weise in Gott als dem Notwendigen, der daher „die Wahrheit“ genannt wird.

14, 22. Daß 275, 14. ar. Text libs zu vokalisieren ist, nicht labs, bezeugt Isma'il m. d. W.: „Er enthält kein Verhüllendes; denn nur durch ein solches, sei es nun ein vom Wesen getrenntes oder mit ihm verbundenes, entsteht die Unerkennbarkeit, und daher haben wir das libs mit i unter dem ersten Konsonanten (labs wäre Dunkelheit, Verwirrtsein) von ihm geleugnet.“

Ferner kommentiert er 14, 24. Ihm ist das Weltall eigen, d. h. „alle Dinge sind in ihm wirklich nach ihrer Existenz im Wissen (Gottes), jedoch so, daß keine Vielheit in Ihm entsteht, entsprechend dem, was wir erklärt haben, daß nämlich eine wesenhafte Vielheit von der Natur Gottes nicht ausgesagt wer-

den darf, weil er einzig ist in seinem Wesen, so daß die Vielheit von ihm erst verursacht wird und ausgeht" (also später ist als sein Wesen).

14, 26—28. „Die Intention des Philosophen liegt darin, zu zeigen, daß Seine zweite [1]) Sichtbarkeit, die in den Zeichen der Natur liegt, aus seiner ersten, die durch Sein Wesen sich vollzieht, hervorgeht, und Ihm ist das Weltall eigen; denn durch sein Wissen um sich selbst, das sein Wesen ausmacht, besitzt er das All und verleiht ihm die Existenz, und daher ist also sein Wissen vom Weltall später als sein Wesen und als sein Wissen von sich selbst [2]) in einem Später (nicht der Zeit sondern) dem Wesen nach; denn sein Wesen und Sein Wissen von diesen Wesen sind, wie erwähnt, der Ursprung für das Wissen (um die Welt), oder es ist deshalb später, weil es eine Eigenschaft [3]) von Ihm ist und diese der Natur nach später sein muß als das Beeigenschaftete."

14, 25—26. Eine andere Übersetzung wäre: „Insofern Er Gott ist, ist er offenbar", d. h. insofern Er die erste Ursache und im höchsten Grade geistig ist, ist er für den menschlichen Geist, der die Ursachen und das Geistige sucht, erkennbar [4]), oder: Er ist für sich selbst erkennbar, insofern er Gott ist, d. h. er erkennt sich unmittelbar. cfr. 15, 28—29.

Dieser Gedanke, daß Gott sein eignes Wesen durch sich selbst erfaßt, d. h. daß sein Wesen selbst die Erkenntnisform bildet (ein später von Thomas in die Scholastik aufgenommener Gedanke, cfr. Summa theol. I. q. 14. art. 2. c. art. Deus se per seipsum intelligit), ist eine notwendige Konsequenz des Gedankens, daß Gott von keinem Objekte abhängig sein kann, und wurde bereits von Aristoteles gelehrt: Die Tätigkeit Gottes ist eine Kontemplation seiner selbst.

14, 24. Der Wortlaut des Originals besagt, die Welt haftet der Gottheit wie eine Eigenschaft ihrem Träger an, in der Weise, wie auch Wissen und Macht als Gott „zu eigen" (lahu) gedacht

---

[1]) Der Gedanke Ismaïls ist also: „Er ist aus seinem Wesen heraus (für andere) erkennbar."

[2]) 14, 28—29 Übers.: „Aber sein Wissen um sich selbst ist er selbst."

[3]) Dieser Ausdruck spielt auf die ṣifatitischen Streitigkeiten betreffs der Realität der Eigenschaften Gottes an.

[4]) Daher wird auch Gott 15, 1—2 die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν* genannt.

werden. Die Einfachheit kann daher nicht von dem Ganzen, Seiner Substanz und den Eigenschaften, sondern nur von Seiner Substanz ohne jene behauptet werden.

14, 27—29. An dieser Stelle wird eine Vielheit im göttlichen Erkennen genannt, diese aber, um die Einfachheit Gottes zu wahren, nicht in Gott hinein verlegt nach Analogie der Platonischen Ideenwelt, die von den Neuplatonikern in Gottes Wesen selbst gesucht wurde, von Alfarabi aber wieder von Ihm getrennt wird. Vergleiche dazu Zeller III, 2, G. d. gr. Philos., S. 513, Z. 8. Ferner Theologie des Aristoteles 136, 8: „In Gott ist in keiner Weise eine Zweiheit noch eine Vielheit. Das Wissen und Erkennen schließt aber eine Vielheit, ein „Anderssein“, in sich (vgl. l. cit. 108, 16), deshalb kann das Wissen nicht „in“ Gott sein.“

15, 3. Nach Analogie Plotinischer Ideen (vergl. Zeller l. cit. III, 2, 475 ff.) läge es nahe, unter der Verborgenheit Gottes sein unerkennbares, weil außerhalb aller Kategorien stehendes, Sein zu verstehen. Gott wäre in dieser Auffassung seines innersten Wesens wegen unfaßbar, nicht durch eine äußere Ursache, die sich zwischen Gott und den Erkennenden einschiebt. cfr. Nr. 43. Jedoch der Text, Cod. d u. e, hat eine Lesart, die wegen ihrer auffallenden Form nicht als Einschub gelten kann: „„Gott“ ist offenbar, insofern Er verborgen ist, d. h. durch etwas, das nicht Er selbst ist“ (min ḥeiṯ la huwa). Das Spezifische dieses Gedankens liegt darin, daß die Verborgenheit Gottes nicht sein inneres Wesen, wie Ismail erklärt, sondern die sichtbare Welt ist, die wie ein Schleier ihn verhüllt. Von diesem „Verhüllenden“ ausgehend erkennen wir aber durch Schlußfolgerung die erste Ursache. Gott ist also auch wiederum „sichtbar“, insofern er durch ein anderes als Er verhüllt ist, d. h. 15, 5: „Insofern Er nicht „Er selbst“ ist.“

15, 4. Isma'il erläutert den Sinn der Paradoxa Fârâbis auf folgende Weise: „und er ist zugleich sichtbar“, denn Gott ist sichtbar in vollkommener und machtvoller Weise, indem seine Sichtbarkeit die Erkenntniskräfte überwindet und sie zu schwach macht, um sich zu Seiner Erkenntnis aufzuschwingen, so daß Er ihnen verborgen bleibt. Jedes der existierenden, aber nur

„möglichen“ [1]) Dinge ist (gleichsam) ein Licht, durch das Gott erkannt wird. Vermehren sich nun die Lichtquellen und wird ihr Leuchten intensiver, so wird das Erkennen zu schwach und vermag nicht das, was hinter den Dingen ist, zu erfassen. Ferner ist Gott das reine Sein, und das Sichtbarwerden der Dinge geschieht durch das Sein. (Je größer nun der einer Kraft gegenüberstehende Gegensatz ist, um so mehr wird die Wirkung geschwächt. So ist der Ausfluß des Seins aus Gott, der sich auf das Nichts, den größten Gegensatz des Seins, erstreckt, geschwächt, indem er die zufälligen und veränderlichen Dinge ergibt. Ebenso wird der Ausfluß des Lichtes aus Gott, ein anderer Ausdruck für die Schöpfung, geschwächt, da er sich auf den größten Gegensatz des Lichtes erstreckt), denn keine Dunkelheit ist größer als das Nichts, und so ist Er zwar ein ungetrübtes Licht, aber es nimmt ab (bei seinem Ausstrahlen) in seiner Unkörperlichkeit und seiner Natur als „Licht“ und hindert auf diese Weise das Erkennen, (bis zu Ihm) zu gelangen. (Wir nehmen das Licht nur im Endpunkte seines Ausstrahlens, also in seiner am meisten abgeschwächten Form wahr, nicht in dem Zustande, wie es aus der Lichtquelle hervorgeht.) Ebenso verhält sich das Licht der Sonne. Gerade durch überreiches Licht ist sie den Blicken verborgen, und nähmen wir auch an, sie sei die reine Helligkeit (per se) und das verkörperte Licht (per essentiam), dann würde sie nur um so mehr verborgen sein.

Nr. 9, 15, 8. Nachdem Dasein Nr. 1—5 und Wesen Nr. 6—8 Gottes betrachtet sind, wird die Entstehung der Welt aus Gott vorbereitet Nr. 9—12 und in ihrem Verlaufe geschildert Nr. 13. Es sind innergöttliche Vorgänge, „Eigenschaften“, die sich aus der Gottheit entwickeln, in denen diese Vorbereitung besteht. Die Ordnung der „Ursachen“ ist ein Ausdruck, der auf den liber de causis, ed. Bardenhewer, Freibg. i. Br., 1882, anspielt. Die Ursachen bilden eine kontinuierlich absteigende Kette. Je tiefer eine Ursache steht, d. h. je weiter sie von Gott entfernt ist, desto mehr ist ihr Wirkungskreis be-

---

[1]) d. h. der nur kontingenten, zufälligen Dinge, also die sinnlich wahrnehmbare Welt.

schränkt und ihr Wesen der Teilung unterworfen, ein Grundsatz, der auch in der Scholastik allgemein wurde [1]).

15, 9 f. Das Erkennen eines Dinges besteht in der Auffindung seiner Ursache; aus dieser ist die Wirkung denknotwendig ableitbar 15, 12—13; denn sie enthält nichts, was nicht in der Ursache irgendwie enthalten war, eine rationalistische Auffassung des Kausalverhältnisses.

15, 12—13. Für die neuplatonische Philosophie, besonders Plotin, existiert die sinnfällige Welt durch Gott und ist daher auch nur durch Gott erkennbar, d. h. nur dann wahrhaft erkannt, wenn ihre Emanation aus Gott erkannt ist.

15, 16. Die Weltdinge sind dem Wesen Gottes entnommen, wie die Wirkung der Ursache. Sie sind also „in" ihm enthalten und können daher auch „aus" ihm erkannt werden.

15, 16—17 (vergl. Zeller op. c. III, 2, 561). Die Ordnung der Welt ist in Gott vorbedingt und entwickelt sich aus ihm mit Naturnotwendigkeit. Die Vorsehung erstreckt sich auf alles, was geschieht (16, 17 auf jede Person šaḫsan), und ist nur insofern nicht eine persönliche (vergl. opus cit. III, 2, 560, Zeile 19—21), als sie nicht nach persönlichen Rücksichten vorgeht.

15, 17. Die Lesart ba'd ḏâtihi hat die Parallelstelle 14, 28 „später" ar. Text 275, 18 für sich; doch könnte sie auch durch deren Einfluß entstanden sein. Wenn im allgemeinen das Schwierigere als das Ursprüngliche zu gelten hat, so dürfte wohl auch an dieser Stelle biḏâtihi als die beste Lesart anzusehen sein. Sie drückt denselben Gedanken wie 15, 16 aus, daß Gott seinem eigenen Wesen das Wissen um die Welt entnimmt, wie Ismail es als Sinn des Textes angibt: Und die Welt, d. h. die Seiner Kenntnis von den Dingen „mit" Seinem Wesen, d. h. durch Vermittelung Seines Wesens ist das zweite All. Bezieht man biḏâtihi als Objekt zu 'ilmihi, so ergäbe sich: „und das „Weltall" (von Archetypen der Weltdinge), das dadurch ent-

---

[1]) cfr. Thomas Summa theol. I—II. q. 66. art. 1. c. in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Sent. III. dist. 1. q. 1. art. 4. c. distantia a principio facit debilitatem in effectu; unde et propter longe distare a principio aliquae res perpetuum esse non possunt retinere, ut maneant semper caelem secundum numerum. cfr. Comm. Ism. ad Nr. 32 a über die Erhaltung der Spezies der Lebewesen.

steht, daß Er Sein eigenes Wesen und in ihm die Weltdinge erkennt (also die Ideenwelt), ist das zweite All." Das erste Wissen Gottes, mit dem er sich selbst einfachhin erkennt, wird nicht zu einem „Weltall", das die Begriffe aller Dinge in sich birgt, sondern 14, 28—29 ist Er selbst; dasjenige göttliche Wissen aber, das ein „Weltall" ist, umfaßt alle Dinge und heißt deshalb das zweite All. Es ist unendlich, nicht weil es aus einer nie endenden Reihenfolge von materiellen Individuen besteht, wie der Gedanke von 15, 17 ist, sondern weil es aus real existierenden Begriffen besteht, von denen jeder wie eine Definition eine unbeschränkte Anzahl von Individuen umfassen kann. Betrachtet man jedoch die Vielheit, die im Wissen Gottes ist, als die der materiellen Dinge — diese müßte dann umfaßt sein vom Wissen Gottes —, dann wäre auch hier der Begriff der Unendlichkeit der der negativ unendlichen Reihe. Die erste Deutung ist jedoch deshalb vorzuziehen, weil sich diese Vielheit, nach 15, 20, in der Welt des Logos, also der Ideenwelt, befindet.

15, 18. Mit immer größerer Deutlichkeit entsteht vor unseren Augen ein zweites Sein; mit immer größerer Entschiedenheit wird Gott in weitere Fernen von der Welt gerückt (Plotin). Das göttliche Wissen um die Welt ist nicht in ihm, sondern außerhalb seines Wesens (14, 30). Die Weltordnung ferner ist nicht in ihm, sondern bei (ʿinda) ihm (15, 16), und in der Tat ergeben sich diese Ansichten für einen neuplatonisch denkenden Philosophen von selbst. Gott ist der absolut Einfache; eine Vielheit kann nicht in ihm sein; Wissen und Weltordnung bestehen nun aber in einer Vielheit, da sie sich auf viele einzelne Objekte erstrecken (Zeller III, 2, Seite 275 ff., „Die Lehre über das Urwesen"). Es gibt somit ein anderes Prinzip, ein zweites, in dem die Weltordnung und das Vorwissen sich befinden, der Logos, und von ihm als Ursache geht die Welt aus.

15, 20. Die Welt des amr ersetzt sachlich die Psyche Plotins und die „Weltseele" der Theologie des Aristoteles und der Getreuen Boṣra, denn:

1. Die Welt des amr bildet das Weltprinzip, das in der Reihe der außergöttlichen Geschöpfe die zweite Stelle einnimmt, wie die Psyche der Neuplatoniker.

2. Ferner zerfällt diese Welt in eine obere (der Logos) Nr. 29 und untere, die Engelwelt.

3. Zudem stammt der Geist des Menschen aus ihr Nr. 27, S. 20, 30 (cfr. Theol. des Aristoteles passim, bes. 140, 6. 150, 10 ff. u. Zeller III, 2, 539 ff.).

Was aber beide trennt, ist zunächst der Terminus amr, der zu der Psyche Plotins nicht in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehen kann. Zu seiner Erklärung müssen wir auf das Alte Testament zurückgehen. Dort erscheint im ältesten Texte (Hoseas 6, 5, um 750) 'emer als Drohwort Gottes; sodann finden wir es in einem jüngeren Texte, im Priesterkodexe (P.) um 500 (Genesis c. 1) wieder, wo es als Schöpferwort auftritt (vergl. Psalm 12, 7; 17, 31; 137, 2). Dadurch erhielt das Wort (emer) Gottes, das nach altorientalischer Vorstellung das Wesen der Dinge enthält, alle Bedingungen, um in den späteren alexandrinischen Kreisen zum Logos d. h. zur Weisheit zu werden, die das Wesen aller Dinge erfaßt, und durch Philo seine Stellung als Weltprinzip zu erhalten, nachdem kurz vorher das pseudo-salomonische Buch der Weisheit (c. 7, 22—8, 5 und 9, 4) unter stoischen (cfr. Zeller III, 2, 271) und altbabylonischen Einflüssen den Begriff des logos (= emer) in der Richtung zur Hypostase weiter entwickelt hatte. Hier beginnen die Ideengänge, die bis zu Philos System zu immer größerer Entfernung Gottes von der Welt führen.

Im Syrischen finden wir die wörtliche Wiedergabe mêmrâ oder mêmar, von der die Rabbiner und die Ḳabbala ihren Terminus mêmrâ entnahmen (vergl. Geiger, „Was hat Mohammed aus dem Judentum entnommen“, Seite 35): „Bei der Ausbildung des Judentums legte man, um die vermenschlichenden Begriffe von der Gottheit zu entfernen, das in der Schrift vorkommende Reden Gottes einem mêmrâ bei.“ Die Vergleichung mit dem Koran ergibt, daß auch dort der Begriff des amr ein grundlegender ist für die muslimische, religiöse Auffassung, in der die Idee des göttlichen a) Wirkens und der b) Schöpfung eine Hauptstelle einnehmen. Beide Ideen finden sich in dem Begriff des amr.

Die Vermutung, daß im Logos sich zwei Ideenkreise begegnen, ein Plotinischer und ein Philonischer, der sich gegen die Emanationslehre richtete, hat sich mir nicht bestätigt. Die

Schöpfung faßt Alfârâbî als einen aus dem Wesen Gottes sich mit derselben Notwendigkeit ergebenden Vorgang auf, wie jede Ursache ihre Wirkung und alle logischen Prinzipien ihre Konklusionen zur Folge haben. Nur die notwendigen (15, 11) Beziehungen sind dem menschlichen Geiste erkennbar, und wenn Gott nicht in notwendig sich betätigender Beziehung zur Welt stände, könnte er nicht aus ihr erkannt werden. (15, 10—13.) In dem Amr als Befehl gefaßt, eine dem muslimischen Bekenntnisse konforme Willensäußerung Gottes zu finden, wäre ein Hineintragen einer fremden Idee in das in den Ringsteinen dargelegte System. Nur das Wort ist dem Koran entnommen; die durch dasselbe ausgedrückte Idee ist eine neuplatonische.

Die eigenartige, unphilosophische Natur des Logos und der ihm verwandten Begriffe Wort, Geist, Tafel, Schreibrohr u. s. w. veranlaßt uns, noch weitere und eventuell gemeinsame Entstehungsbedingungen dieser Begriffe in den natürlichen Beziehungen, die jedes philosophische System zur herrschenden Weltanschauung hat, aufzusuchen. Der religiöse Charakter dieser Vorstellungen weist auf die altorientalische Religion hin, die allen alten Zivilisationen den ihnen gemeinsamen Zug verleiht und die in gleicher Weise wie die übrigen Länder Arabien [1]) und den Islam beherrscht hat und kurz die vorkopernikanische Weltauffassung genannt werden kann.

Ihr Grundgedanke ist der einer großen Entwicklung, der selbst in das Göttliche hineingetragen wird, Kosmogonie und Theogonie. Ferner ist es der Gedanke des Parallelismus des Irdischen und Himmlischen und des Einwirkens des letzteren auf das Irdische, wodurch die Harmonie zwischen beiden hergestellt wird. Daher der Gedanke der Astrologie: alles, was durch Sonne, Mond und Sterne vorgebildet ist, muß in der sublunarischen Welt sein Nachbild, sein Abbild finden; Makrokosmos und Mikrokosmos entsprechen sich.

Der Parallelismus zeigt sich auch im Werden des Alls. Wie das Urprinzip, Ea, dessen Sitz der Weltenozean ist, seinen göttlichen Sohn Marduk erzeugt, den Gott der Weisheit und

[1]) Vgl. H. Winkler, Arabisch—Semitisch—Orientalisch. D. Nielson, Die altarabische Mondreligion.

Ordnung, so entsteht aus dem Chaos, d. h. dem Weltenozean, die mit Weisheit geordnete Welt, ein Werk des weisen Marduk.

Das Himmlische, die Hochwelt, wirkt auf das Irdische ein und bestimmt es. In den Sternen, wie auf einer Tafel (lauh) oder in einem Buche, dem Schicksalsbuche (al-kitâb), schreibt Marduk die Geschicke vor, und von dieser Hochwelt der Sterne geht eine wirkende Kraft aus, die das Irdische nach dem Himmlischen gestaltet.

In dieser Weise finden sich in der altorientalischen Religion Parallelbegriffe zu denen späterer Religionen. Sie kannte eine alles umfassende Gottheit, Ea, den Gott-Vater, der einen göttlichen Sohn erzeugt, Marduk. Dieser ist charakterisiert als Gott der Weisheit (Logos), der Weltschöpfung und der Weltleitung (Amr). Letztere wird durch eine von beiden ausgehende, mit beiden in Beziehung stehende, alles schaffende und bildende Kraft verwirklicht, Mummu, das dritte Prinzip der Gottheit, das mit dem rûḥ, dem Geiste, zu vergleichen ist, der, wie ein Bote vom Himmel herabsteigend, die Befehle der schicksalsbestimmenden Gottheit übermittelt. Von dem Gott-Vater geht also eine ununterbrochene Kraftwirkung aus durch den Gott-Sohn, der am gestirnten Himmel seinen Willen kundgibt, und den Geist, der nach diesen Vorbildern (Archetypen) die sublunarische Welt bildet.

Der Logos Fârâbîs trägt die Züge des altbabylonischen Gott-Sohnes, Marduk, denn 1) er ist von Gott ausgehend 15, 22, 2) überirdischer Natur, 3) Weltschöpfer, denn die Entstehung der Geschöpfe geht durch eine Einwirkung der Ideenwelt als der causa adaequata und proxima auf die Materie vor sich; vergl. Erläuterung zu Nr. 13, 16, 18—20, 4) Weltordner 15, 16 und damit 5) die Geschicke bestimmend, 6) er stellt die Weisheit dar als „zweites Wissen Gottes" und als Ideenwelt, d. h. insofern er die Wesenheiten aller Dinge umfaßt[1]).

Der Begriff der wirkenden Kraft hat ebenfalls im Systeme Fârâbîs Gestalt angenommen, wenn auch eine nicht so deutlich

[1]) Auch wird konsequenterweise durch den Logos das Jüngste Gericht stattfinden, da von ihm auch die Weltleitung ausgeht (vergl. dazu Alfar. 16, 4 f.). Alle diese altbabylonischen Motive waren auch zu Beginn unserer Zeitrechnung so wirksam, daß sie zur Ausgestaltung des Christusbildes beigetragen haben (vergl. Alfr. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testamente).

erkennbare, wie die des Gott-Sohnes im Logos [1]). Es liegt in den Begriffen der Rubûbîje (der Welt der göttlichen Gewalten 16, 22) und des Geistes und Wortes (16, 26), die nach Isma'îl die Aufgabe haben, die Gedanken der Hochwelt in der niederen Welt zu verwirklichen. Wenn die Ideenwelt schon in sich die Kraft besitzt, die Welt hervorzubringen, so scheint der Begriff von Kräften neben ihr, die diese gleiche Aufgabe haben, als überflüssig. Aber so mächtig waren die Einwirkungen dieser von alters her festgefügten Vorstellungen auf die Psychologie unseres Philosophen, daß er, selbst auf die Gefahr eines Widerspruches hin, nicht umhin konnte, für dieselben eine Stelle in seinem Systeme zu schaffen. (Das Nähere s. in den Erläut. zu Nr. 13.)

Neben diesen fernerliegenden Entstehungsbedingungen des Logosbegriffes sind auch die näher liegenden zu betrachten, und hier kreuzen sich zwei Richtungen, eine griechische und eine innerarabische. Erstere, die neuplatonische, drängte darauf hin, einen aus Gott emanierenden ersten Verstand aufzustellen, der die Weltdinge in Form von Ideen in sich enthielte, und von dem die Gestaltung der Welt ausginge. Neben diesen Übereinstimmungen, die nahezu eine Gleichheit zwischen dem Logos Fârâbis und dem Nus der Neuplatoniker herbeiführt, sind doch noch manche Verschiedenheiten zu verzeichnen. Der Logos bildet nicht das erste (16, 22) Glied der Kette der überweltlichen Wesen. Den Neuplatonischen Ideen und denen der Theologie des Aristoteles entsprechend, wäre sein Ort in der Hochwelt der gewesen, den die Welt der göttlichen Gewalten (16, 21. 22) einnimmt. Sodann wird er umfaßt von der Welt des Wissens. Dieser Begriff zeigt, welches die innerarabischen Einflüsse waren, die zum Ausbau der Vorstellungen von der Ideenwelt beigetragen haben. Von den arabischen Philosophen wurde das „Wissen" Gottes als „Eigenschaft" aufgefaßt und bildete als solche den Gegenstand der mu'tazilitischen Streitigkeiten. Diesen für die muslimische Theologie so überaus wichtigen Begriff des Wissens Gottes durfte Alfârâbî nicht übergehen und mußte ihm, obwohl er sachlich mit dem Begriffe des Logos identisch ist,

[1]) Vgl. zu diesem Begriffe J. Goldzihr, Mélanges judeo-arabes, Revue des Etudes juives. Bd. 50. Nr. 99. 1905. p. 34, 8 u. 35—40.

dennoch eine Stelle und zwar eine hervorragende in seinem Systeme einräumen. Auf diese Weise wird das göttliche Wissen (15, 18. 19) zum alles beherrschenden Begriffe und der Logos (16, 20 u. Nr. 13) ihm untergeordnet. Unserem Philosophen mußte viel daran liegen, alle Eigenschaften, weil Elemente einer Zusammensetzung, aus dem Wesen Gottes, als einem einfachen zu entfernen. Die Ewigkeit (16, 9), das Unendliche (16, 14), die Macht (16, 19) werden zufolge dieses Prinzipes nicht als Eigenschaften des göttlichen Seins aufgestellt, und ebensowenig darf das Wissen Gottes im Wesen Gottes selbst sein, und dadurch gelangen wir mit mathematischer Notwendigkeit zu jenem seltsamen Begriffe des „zweiten Wissens", den Alfârâbî (14, 18. 15, 18. 22) aufgestellt hat. Es ist die griechische Logosidee in muslimisch-theologischer Umgestaltung, die Ideenwelt als Eigenschaft Gottes, jedoch außerhalb der göttlichen Substanz! Die innerarabische Entwicklung allein hätte zur Leugnung der Eigenschaft des Wissens führen müssen. Sie enthielt nicht die Vorbedingungen, die diesem Begriffe eine selbständige Existenz außerhalb Gottes hätten verleihen können; denn ihre Streitigkeiten bewegten sich ausschließlich um das Problem, ob der Gottheit das Wissen oder irgend eine andere Vollkommenheit als Eigenschaft zukomme oder nicht. Der Begriff einer selbständig außerhalb Gottes bestehenden Eigenschaft, sonst als erster Verstand bezeichnet, lag nicht im Bereiche der koranisch-theologischen Vorstellungswelt. Auch die Ausdrücke, die „Welt" seines Wissens und ihre Bezeichnung als zweites „All" sind für diese nicht verständlich, während die Bezeichnung der Ideenwelt als „Wissen" und „Eigenschaft" Gottes echt arabische Gedanken sind. Durch die Aufstellung des Begriffes eines „zweiten Wissens Gottes" will Alfârâbî in dem Problem der Eigenschaften Gottes also Stellung nehmen zu den verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen innerhalb des Islam. Die Muʿtaziliten gingen anfänglich in ihrem Kampfe gegen die Ṣifatiten so weit, daß sie die Eigenschaften Gottes überhaupt leugneten. (So z. B. el ʿAllâf.) Später milderte sich diese Ansicht dahin, daß man die Eigenschaften zwar annahm, dieselben aber nicht als in Gott real voneinander unterschieden auffaßte, wie die Lehre der Theologen lautete. Alfârâbî schlägt eine ähnlich vermittelnde An-

sicht vor. Die Eigenschaften sind (nach den Ṣifatiten) real — und damit macht er den Theologen eine Konzession —, jedoch bestehen sie nicht im eigentlichen Wesen Gottes, das keine Vielheit enthalten kann, und damit kennzeichnet er seinen Standpunkt als den der Philosophen, denen es als Hauptforderung jeden wissenschaftlichen Denkens über Gott galt, die Einfachheit seines Wesens zu wahren.

Nr. 10. 69, 1. Der in Nr. 9 nur angedeutete Begriff des Logos als des zweiten Wissens Gottes wird hier des näheren ausgeführt und ihm eine Reihe von Funktionen beigelegt. Wenn jede Vielheit (15, 23) aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen ist, so kann dieses in keiner Weise direkt mit den Einzeldingen in Beziehung treten. Also nicht die Substanz Gottes selbst, sondern jenes „zweite“ (15, 19) Sein, das aus dem ersten „hervorgeht“ (15, 22), also von diesem getrennt ist, wie ein zweiter Gott, ein Gott-Sohn (Marduk), — dieses ist es, welches mit der Welt in Verbindung tritt. Dieses ist das überirdische Wesen, das jedes Blatt kennt, das vom Baume fällt (16, 2), und das die Geschicke (16, 3) bestimmt. Denn in dieser zweiten Welt werden die Bestimmungen über die irdischen Geschehnisse und die Zukunft der Menschen, ihre guten und bösen Taten, auf die „wohlbewahrte Tafel“ geschrieben. Ja, es ist dieser zweite „Gott“, nicht das Ursein, der im Jenseits das Glück des guten Menschen ausmachen wird (16, 5 f.). Nicht das Urwesen kann das jüngste Gericht abhalten (16, 4), die Guten belohnen u. s. w., weil alle diese Handlungen Vielheiten von Einzeldingen bedingen, noch kann es unvermitttelter Gegenstand der Glückseligkeit des Menschen, der visio beatifica sein, denn die Vermittelung aller Beziehungen des Wesens Gottes mit dem Geschöpflichen bildet der Logos, und dieser ist 16, 5 mit „jenem Orte“ zu verstehen. Die Lehre des ṣûfischen Nirvanas hatte die Tendenz, die hier obwaltende Schwierigkeit zu beseitigen und trotz der direkten Verbindung der Vielheit der Einzelwesen mit der göttlichen Substanz, diese in ihrer absoluten Einfachheit zu erhalten. Die Einzelwesen müssen also als selbständige verschwinden, um im Wesen Gottes aufzugehen.

Nr. 11. 16, 8. Jedes Wort dieses in rätselhaften Aus-

drücken sich bewegenden Kapitels hat seine prägnante Bedeutung. Die Einheit ist jener Begriff, durch den sich für das religiöse Bewúßtsein des Muslims die Gottheit am vorzüglichsten bestimmen läßt. Auch für den Philosophen (vergl. Nr. 7 u. 8) steht dieser Begriff im Vordergrunde, nicht so sehr der der Aktualität, den die Scholastiker an die erste Stelle setzten. Während die Welt für Alfârâbî vor allem durch den Begriff der Vielheit gekennzeichnet ist, ist Gott der Eine, der Einfache. In der Vielheit der Dinge sucht der Verstand nach einer Zusammenfassung, einer Einheit, die zugleich erste Ursache sein muß. Damit erhebt er sich von dem Begriffe der Vielheit, mit dem die Veränderung und die Zeitlichkeit verbunden ist, zu dem der Einheit (16, 8) und Ewigkeit (16, 9). Denn das absolut Eine und Unveränderliche ist außerhalb der Zeit. Der mystisch Schauende sieht dann, daß dieses göttliche Sein durchaus anderer Natur ist als die Sinnenwelt (cfr. 17, 25 f.), und so verfällt er in Staunen und Ohnmacht.

16, 9—10. Die Gottheit ist ein Nahes, denn sie, d. h. nicht das unnahbare Wesen Gottes, sondern der Logos durchdringt mit seiner schaffenden und weltordnenden (15, 16) Kraft und seinem Wissen alles Geschöpfliche. Die überirdische, göttliche Welt scheint als Lichtquelle aufgefaßt zu werden, das Geschöpfliche als Finsternis. Die Worte „Einheit und Ewigkeit“ ermöglichen es dem Philosophen, die Nennung der Substanz Gottes zu vermeiden in einem Zusammenhange, der von der Beziehung Gottes zu der Vielheit der Geschöpfe handelt. Es ist für Alfârâbî undenkbar, daß das Wesen Gottes selbst einen Schatten (16, 10—11) entsendet; er würde eine Zweiheit in Gott voraussetzen und eine Schwächung im Wirken Gottes, die nur durch Vermittelung eines andern Seins, das die Wirkung Gottes herabmindert, also des Logos, erklärbar ist.

16, 11. In dem Wissen um die Welt (15, 18) und in der Weltordnung (15, 16) ist die Gesamtheit aller Geschöpfe enthalten, und daher eignet sich der Name „Gesamtheit“ (kullija 16, 11) sehr gut dazu, sie zu bezeichnen und zwar besonders in einem Kontexte, in dem es sich darum handelt, aus dieser „zweiten“ Welt die „Gesamtheit“ der geschöpflichen Dinge ent-

stehen zu lassen. Der Name kullîja schließt sich ferner an den Terminus el-kullu-l-ṯâni an (276, 6 = 15, 19); er ist eine Parallelbildung zu 'aḥadîja und auch insofern weniger befremdend, als die Terminologie in Nr. 9, 10 und 11 gehäuft und schwankend ist, und der Gedanke nahe liegt, unser Philosoph habe sich nach plotinischem Muster in ein durch rätselhafte Ausdrücke mysteriöses Dunkel hüllen wollen. Ferner kann kullîja nicht die Welt der konkreten materiellen Geschöpfe bezeichnen, da diese erst im folgenden, Nr. 13, entstehen soll. Es bleibt somit nur dieses „zweite“ Weltall in dem Sinne der Theologie des Aristoteles übrig (arab. Text S. 5, Z. 15), die mit kullîja die überirdische Welt bezeichnet (dazu vergl. Anmerk. von Dieterici S. 194, ad 6, 6), in der die Dinge in Form von abstrakten Begriffen („kullîjât“ !) enthalten sind, also die Ideenwelt, die auch die Namen amr, el ʿilm eṯ-ṯâni und el-ʿuqûl trägt. kullîjun in dem Sinne von allgemein, abstrakt ist stehender Terminus. Nur diese Ideenwelt steht vor der Einheit (Gott) und kann von ihr beeinflußt werden.

Hier begegnen uns zum ersten Male im Bereiche des philosophischen Denkens ungewöhnliche Vorstellungen, die einer Tafel und eines Schreibrohres. Es ist nur zu erwarten, daß sie, als von der religiösen Weltanschauung in die philosophische übernommene, eine Umbildung durchmachen, um sich dem neuen milieu anzupassen. Ihr Werdegang führt über den Koran zur altbabylonischen Religion, in der sie die Schicksalstafeln sind, die der weltordnende Marduk in Besitz nimmt, d. h. die Sternenwelt, in der die Gottheit die Geschicke einzeichnet, die sich von dieser Hochwelt aus in der niederen Welt verwirklichen sollen. Indem die Philosophie diese populär-religiösen Vorstellungen übernahm, mußte sie dieselben ihrer Denkweise angliedern, wozu uns die Definitiones [1]) des Gorgânî ein interessantes Beispiel bieten. Folgendes ist die Erklärung des koranischen Ausdrucks el-lauḥ el-maḥfûẓ: „Lauḥ (Tafel) bezeichnet das offenkundige Buch (Koran) und die Allgemeinseele. Es gibt vier Tafeln: Die Tafel des Gerichtes, das zur Vergebung oder Beibehaltung der Sünde entscheidet. Dies ist die Tafel des Verstandes (Nus, der erste Verstand), ferner die Tafel der Macht (der Prädestination,

[1]) ed. Flügel, Leipzig 1845.

fatum), die Tafel der vernünftigen Allseele, in der als deutlich voneinander unterschiedene Wesen (Vorstellungen) die Allgemeinbegriffe der ersten Tafel vorhanden sind und die verbunden [1]) ist mit deren Ursache. Sie wird el-lauḥ el-maḥfûẓ genannt. Ferner die Tafel der himmlischen Individualseele, in der alles, was im Weltall ist [2]), nach Gestalt (šakl) und Maß eingezeichnet ist. Diese wird „Himmel der Erde" genannt (sublunarischer Himmel). Sie ist (verglichen mit dem Mikrokosmos) die Weltseele der Phantasievorstellungen, wie die erste Tafel ihr Geist ist, die zweite ihr Herz (Sitz der Gedanken). Die Tafel der „hyle" (Materie) ist für die Wesensform bestimmt, in der Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge."

In drei Reihenfolgen von Gedanken lassen sich diese Definitionen ordnen:

I. 1. Die Tafel des göttlichen Ratschlusses (cfr. 30, 27 ff.), des decretum Dei, das sich auf die einzelnen Dinge erstreckt.
2. Die Tafel der Macht, der Prädestination, also der Ausführung dieses Ratschlusses.
3. Die Tafel des Himmels.
4. Die Tafel der niederen Welt.

II. Den Stufen von I entspricht die zweite Reihenfolge:
1. Der Verstand, ʿaql, der Ort der voneinander noch nicht unterschiedenen Ideen, die höhere Ideenwelt (cfr. die obere Psyche Plotins).
2. en nafs el-kullija, Allgemeinseele, die vernünftige Seele, Ort der schon voneinander unterschiedenen Ideen (die untere Psyche Plotins).
3. en-nafs el guzîja, die „Teilseele", „individuelle" Seele des Himmels. Sie enthält die Welt der Dinge, d. h. die schon weiter zur Materie hin entwickelten Ideen.

---

[1]) d. h. kausale Einwirkung erfährt.

[2]) Der Verstand enthält die Genera, die Allseele die Spezies, die Individualseele die Individua der Weltdinge als Vorstellungen in sich. maḥfûẓ = bewahrt und verborgen, wird die Tafel genannt, weil sie für die sublunarische Welt verborgen ist durch die Individualseele oder weil ihre Inhalte noch undeutlich sind.

III. Im Mikrokosmos entspricht diesen Teilen des Weltalls
1. Der Geist des Menschen ʿaql, pneuma, Sitz allgemeinster Ideen.
2. Die den Organismus belebende Seele, Sitz der Vorstellungen von Arten der Dinge, „Herz" des Menschen.
3. Die Seele, in der der Sitz der individuellen Vorstellungen ist, die Phantasie.
4. Der Körper des Menschen.

Das Synkretistische mancher arabischen Vorstellungen wird uns durch dieses Beispiel klar vor Augen geführt, da in ihm eine theologisch-koranische Gedankenreihe I, in eine griechisch-philosophische II, verbunden mit der altorientalischen, des Parallelismus der Welten III, hineingearbeitet wurde. Ohne eigentliche Harmonie mit diesen Gedankenreihen steht die erste, vielleicht die älteste Auffassungsweise des lauḥ (Tafel), sie sei der Korân und, rein platonisch, die Idealseele, die nicht zu verwechseln ist mit der Psyche Plotins, noch mit der Seele des ersten Himmels. Da sich in ihr die begrifflichen Wesenheiten vorfinden — auf Grund ihres Namens kullîje könnte man dies vermuten —, so ist sie ein Ausdruck für die Ideenwelt.

16, 12—13. Zwei zugleich wirkende causae, die Ideenwelt und das Schreibrohr, werden also für ein und dieselbe Wirkung, die geschöpfliche Welt, angegeben. Beide zu harmonisieren versucht Ismaʿîl mit den Worten: „Das Schreibrohr eilt über die Tafel, indem es die Welt erschafft. Letzteres wird dadurch nicht unmöglich, daß die Tafel ein Schatten der Gesamtwelt ist, (und diese stellt die eigentliche Wirkursache der Welt dar); denn die Gesamtwelt kann sich wie eine vollkommene Ursache verhalten (für die Substanz und den Wesensbegriff des Dinges), wogegen das Schreibrohr die die Existenz herbeiführende causa wäre." Wie Wesenheit und Existenz in jedem Dinge verschieden sind, so haben sie auch verschiedene, zu gleicher Zeit wirkende Ursachen: die Ideen-Welt, die die Wesenheiten enthält, und Gott, der ihnen die Existenz verleiht, da er selbst in wesenhafter Weise die Existenz ist. „Oder der Philosoph bezeichnet mit „Geschöpf" (Welt) die Vorherbestimmung der Wesenheiten und Realideen und ihre Einzeichnung in die Tafel in getrennten

(individuellen) Existenzen", so daß in diesem Falle die Tafel nur eine passive, aufnehmende Funktion hätte und als einzige causa efficiens das Schreibrohr übrig blieb, was die obige Schwierigkeit beseitigte. Als Erläuterung des Gedankens, daß die Welt durch Schriftzüge entstanden ist, kann der Parallelismus zur jüdischen Philosophie des 13. Jahrhunderts und der Ḳabbalâ nicht unterdrückt werden. Auch hier sind die geheimnisvollen Buchstaben und Zahlen (Pythagoras) als konstitutive Prinzipien der Welt aufgefaßt. Wenn auch die Tafel und das Schreibrohr nicht genannt sind, so scheinen doch beide Ideenkreise verwandt zu sein [1]).

Betrachtet man vom Standpunkte der ṣifatitischen Streitigkeiten die Bestimmungen, die von Gott in Nr. 9—13 ausgesagt werden, so wird klar, daß demselben Prinzipe, das zur Formulierung des Begriffes des göttlichen Wissens wirksam war, auch in diesen Bestimmungen eine aktive Bedeutung zukommt. Alfârâbî muß zu den Streitigkeiten seiner Zeit Stellung nehmen. Die theologische Richtung verlangt, daß der Gottheit Eigenschaften beigelegt werden. Die Philosophie kann jedoch nur ein eigenschaftsloses Wesen Gottes annehmen. Daher ist das innergöttliche Wissen die göttliche Substanz selbst 14, 29, nicht eine Eigenschaft derselben, und alles andere, was nicht Gottes Wesen ist, muß außergöttlich sein, also zunächst das Wissen Gottes von der Welt, sodann der korrelative Begriff des Wissens (s. zu Nr. 9 Erläut.), die Macht 16, 19, die durch ein Blicken, d. h. Ausstrahlen aus Gott entsteht und als parallel zum Wissen außerhalb Gottes zu denken ist. Zu beachten ist ferner, daß Alfârâbî 16, 8 u. 18 Gott nicht als das „einzige Wesen" bezeichnet — dadurch wäre die Einheit als inhärierende Eigenschaft charakterisiert und die Einfachheit Gottes wäre vernichtet — sondern als die Einheit selbst, die also ebenso wie das innergöttliche Wissen die Wesenheit Gottes ausmacht. Gleiches gilt

[1]) Vergleiche dazu Z. D. M. G. 1853. Seite 87. Arabische Geheimschrift. Ferner Munk: Palestine, Seite 519. Derselbe: Mélanges, de philosophie juive et arabe. Paris 1859. Seite 491 ff. In einem noch unedierten Texte von Naṣîr ed-din eṭ Ṭûsî cod. Peterm. II. 466. Berlin. fol. 68 v linea 8 (Brockelm. S. 508. Nr. 18) wird die Tafel dem Nus der Neuplatoniker direkt gleichgesetzt.

von der Ewigkeit 16, 9, die aus demselben Grunde als die göttliche Substanz selbst, nicht als ihre Eigenschaft auftritt. Die übrigen göttlichen Eigenschaften, die nicht mit dem Wesen Gottes identisch sind, müssen also außerhalb Gottes eine substanzartige Existenzweise haben. Dies wird wohl der philosophische Gedanke der befremdenden Ausdrucksweise in Nr. 10 u. 13 sein.

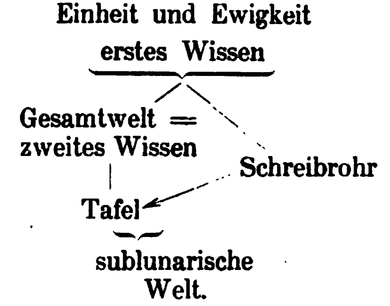
Auch die Eigenschaft des Unendlichen muß nach den Theologen von Gott ausgesagt werden. Da ihr im Wesen Gottes kein Raum bleibt, so ist sie in der Welt des Logos zu suchen (Nr. 12).

Weiterhin ist es philosophische Lehre, daß die Substanz nicht durch sich, sondern durch ihre Eigenschaften Wirkungen ausübt. Das Wesen Gottes selbst darf daher nicht als wirkend bezeichnet werden. Diese Überlegung dürfte vielleicht dafür maßgebend gewesen sein, Gottes Wesen in Zusammenhängen und Ausführungen, in denen es als Ausgangspunkt von Wirkungen genannt ist, nicht mit einem Namen, der die einfache Substanz wiedergibt, sondern mit einer Eigenschaft zu bezeichnen. Da Gott nun die Einheit ist, kann Er aus Sich nur eine einfache und einheitliche Wirkung hervorbringen, die göttliche Macht 16, 19, und die Wirkung, die eine Vielheit in sich schließt, muß den übrigen, außerhalb des Wesens Gottes existierenden Eigenschaften, die zudem in sich bereits das Prinzip der Vielheit enthalten, dem Wissen und der Macht, beigelegt werden. In geschickter Weise werden daher die philosophischen Prinzipien gewahrt: 1. daß Gott keine Eigenschaften im eigentlichen Sinne besitzen kann, 2. daß keine Substanz, also auch nicht die göttliche, per se, sondern nur durch ihre Eigenschaften wirkt, 3. daß aus einer absolut einfachen Ursache nicht eine Vielheit als Wirkung hervorgehen kann.

Nr. 11 bietet mit den bis Nr. 10 erwähnten Begriffen kurz zusammenfassend dasselbe, was Nr. 13 mit Hinzunahme neuer, koranischer Vorstellungen des näheren ausführt — eine Kosmogonie. Ihre Phasen sind: die Einheit, eine Bezeichnung, in der sich die muslimische Gottesauffassung mit pythagoreischen Vorstellungen begegnet; die Gesamtwelt, d. h. die Welt der abstrakten Begriffe (el kullijatu), die dem zweiten Weltall 15, 19

und dem zweiten Wissen 15, 22 gleichzusetzen ist. Diese Ideenwelt entwickelt sich selbständig aus sich heraus weiter, ohne Hinzutreten eines freien Willensaktes, um ein Substrat zu bilden (die Tafel), aus dem eine zweite göttliche Emanation (das Schreibrohr) — die erste ist die Ideenwelt selbst — die Körperwelt gestaltet. Die Ideen bilden demnach konstituierende Prinzipien der sublunarischen Welt, indem sie durch göttlichen Einfluß Existenz (wugûd) und Individualität (huwije) erhalten.

Schreibrohr und Tafel wären damit harmonisch in das System als Phasen der Weltbildung eingegliedert [1]):



Nr. 12. 16, 15—16. Isma'îl gibt zu 276, 15 ar. T. die kürzere Lesart mit folgenden Ausführungen wieder: „Das Unendliche ist nicht schlechthin in jedem Dinge unmöglich, sondern nur in der 16, 15 „geschöpflichen Natur", d. h. in den Dingen der Außenwelt, doch auch hier nicht in allen Dingen, sondern nur in dem, was „Räumlichkeit" (makâne) und Ordnung besitzt, d. h. in demjenigen Dinge der Außenwelt, das *φύσει* oder *θέσει*, durch Naturanlage oder Kunst geordnet ist, nicht aber in den anderen Gegenständen. Denn die Unendlichkeit der Objekte des göttlichen Erkennens, der vernünftigen, körperlosen Seelen und die Unbegrenztheit der Voraussetzungen (der Dinge), wie z. B. der Wesensformen und der Dispositionen (für die Form in der Materie) ist nicht unmöglich, sondern trifft sogar zu. Einzig und allein unter Voraussetzung der Summation [2]) in der realen Exi-

[1]) Vgl. zum ganzen Theol. d. Arist. ar. Text 137, 11. Übers. 138, 15 ff.

[2]) Der Gedanke ist: Ein reales Ding kann nicht unendlich sein, wenn seine Teile alle „zu gleicher" Zeit existieren; wohl aber, wenn dieselben in anfangs- und endloser Kette zeitlich „nacheinander" wirklich werden. Die ganze Kette ist dann freilich unendlich; dies Unendliche ist aber kein „reales",

stenz (vergl. S. 56, 16 f., in der das positiv Unendliche ausgeschlossen ist) wird das Unendliche geleugnet oder: hat es keinen Sinn, wenn es von der sublunarischen Welt, d. h. der Außenwelt, als Eigenschaft ausgesagt wird. Denn wenn die Teile (eines Ganzen) nicht in der realen Existenz zusammengeschlossen werden, wird kein „reales“ Ding mit dem Prädikat unendlich bezeichnet, vielmehr ist alles, was in dieser Summe Existenz besitzt, „endlich“, das Ganze aber ist unendlich“ (vgl. S. 56, ad 16, 14—15).

Zu dem Terminus kullijun ist Theol. d. Arist. ar. Text 5, 4 zu vergleichen, wo mit diesem Ausdrucke die immateriellen Substanzen der Hochwelt bezeichnet werden. Vgl. Zeller, G. d. g. Ph. II. 1. 643—719.

Durch den koranischen Ausdruck amr, Logos, wörtlich Befehl, will Alfârâbî seiner Emanationslehre ein orthodoxes Gepräge geben und sie in scheinbaren Einklang mit der koranischen Offenbarung setzen.

Nr. 12 will in allgemeinen Zügen die Nr. 11 erwähnten Teile des Weltalls charakterisieren, und auf diese Weise leitet die in Nr. 11 genannte Welt des Logos zum Begriffe des Unendlichen über. Es ist das prädikativ Unendliche, d. h. der abstrakte Begriff, der von einer unbegrenzten Anzahl von Einzeldingen ausgesagt werden kann, also einen unendlichen „Umfang“ hat. Mit anderem Inhalte tritt dieser Begriff auf, wenn er wie 15, 16—17 von einem anderen Subjekte ausgesagt wird. Dort ist „das, was Ordnung hat“, unendlich, d. h. privativ unendlich, weil ohne ein abschließendes, letztes Glied der Reihe. Es scheint ein Widerspruch zwischen jenem und dem vorliegenden Texte vorzuliegen, in dem hier „das, was Ordnung hat“ als endlich, dort als unendlich bezeichnet wird; doch handelt es sich in beiden Fällen um verschiedene Arten von Unendlichkeit. Ohne begriffliche, inhaltliche Grenzen ist nach Nr. 8 zunächst Gott, da sein Wesen nicht

sinnlich wahrnehmbares, sondern nur ein in unserer Vorstellung existierendes Ding. Das Prinzip bleibt also immer gewahrt, daß kein reales Ding der Außenwelt aktuell und positiv unendlich ist. Als potentiell unendlich gilt das Kontinuum.

in einer Definition[1]) faßbar ist. In diesem Sinne ist auch alles, was am göttlichen Wesen teilnimmt, also Wissen und Macht Gottes und 15, 16—17 „die Ordnung der Dinge, die bei ihm ist“ unendlich. Weitere Auffassungsweisen des Begriffes des Unendlichen sind in folgenden Gedankengängen der alten Philosophie gegeben. Eine ewige Ursache bringt eine ewige Wirkung hervor, eine unendliche eine gleichfalls unendliche Wirkung. Das einzelne Individuum kann nun weder ewig noch unendlich sein. Die für die Wirkung einer ewigen und unendlichen Ursache geforderte Ewigkeit und Unendlichkeit ist also nicht in dem Einzelding, sondern in der ewigen und endlosen Aufeinanderfolge dieser Einzeldinge zu suchen. Vergl. Ism. ad 22, 10.

Die in der Zeit verlaufende Reihe der geschöpflichen Dinge wird also als positiv endlich, aber als negativ unendlich betrachtet. Denn da sie eine Summierung von Einheiten ist, und jede Summe als endlich, weil vermehrbar gilt, so kann diese Reihe nicht positiv (16, 15), wohl aber negativ unendlich, d. h. endlos vermehrbar sein (15, 17). Die positive Unendlichkeit ist eine Folge der Vollkommenheit des Schöpfers, die negative eine Folge der Unvollkommenheit der Geschöpfe.

In den Archetypen der Dinge ist an sich, ohne besondere göttliche Bestimmung, noch keine bestimmte Zahl der Individuen enthalten, und diese können demnach aus ihnen in endloser Folge entstehen.

Eine astronomisch-räumliche Deutung des Begriffes des Unendlichen ließe sich auch nicht ganz von der Hand weisen. Gott ist die nicht in Grenzen faßbare Kraft. Von ihm aus geht die Schöpfung der Welt in der Weise vor sich, daß die göttliche Kraftwirkung, von dem Unbegrenzten ausgehend, durch die sieben Sphären der Planeten hindurch sich immer mehr verengend, auf einen Mittelpunkt, die Erde, konvergiert. Außerhalb der Sphäre des Saturn oder der Umgebungssphäre (cfr. Dieterici, Propädeutik der Araber, S. 47, 7) ist das „Unendliche“. Letztere Auslegung ist dem arabischen Ausdrucke mâ la jatanâhi, „das Grenzenlose“, entsprechend, der eine einzige Größe bezeichnet,

[1]) Es ist im Arabischen wie im Griechischen und Lateinischen derselbe Terminus, der Grenze und Definition bezeichnet.

die sich ohne Grenze ausdehnt, nicht eine unbestimmte Anzahl von Einzeldingen. Eine weitere Auffassungsmöglichkeit enthalten die Ausführungen Zellers, G. d. g. Ph. III, 2, 525 (Plotins Philosophie über den Nus): „Ist aber im „Zweiten" eine Mehrheit von Bestimmungen, so müssen wir in ihm auch von diesen Bestimmungen das Gemeinsame unterscheiden. Ist in ihm ein „Anderssein" (die ĝêrijje der Theologie des Aristoteles), so ist in ihm auch das Unbegrenzte (d. h. das der Möglichkeit nach Seiende); wird es durch das erste bestimmt, so muß es, abgesehen davon, noch unbestimmt sein; bewegt es sich, so verwirklicht es, was vorher nur der Möglichkeit nach in ihm war. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das bloße Vermögen, das Allgemeine, welches durch die spezifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Die Materie muß daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unbegrenzte auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so tut dies Plotin mit solcher Bestimmtheit, daß er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur in dieser Voraussetzung zu erklären weiß."

Ein Anklang an eine Materie in der Welt des amr (cfr. d. Idealstoff der Getreuen von Baṣra 970, jüngerer Zeitgenossen Alfârâbîs 950) wäre bei der stark plotinischen Tendenz der Gedanken unseres Philosophen nicht abzuweisen (cfr. Philosophie d. Ibn. Gebirol. fons vitae edidit Cl. Baeumker, Münster 1895. passim besonders IV, 8. p. 229, 3). Nach dem Kommentar der Schule Fârâbîs (Nr. 55), der vielleicht auf 16, 15 anspielt, wäre das Unendliche einesteils im Wissen Gottes, wegen der endlosen (15, 17) Anzahl der Geschöpfe, die die Objekte des göttlichen Wissens bilden, andernteils in der Macht Gottes, da sie ihrerseits sich auf zahllose Dinge erstreckt. Als Korrelat der Unendlichkeit des Raumes ergäbe sich der Begriff der Unendlichkeit, der Zeit, d. h. der Ewigkeit; vergl. Theologie des Aristoteles arab. Text 3, 14: „Zeit und Ewigkeit sind unter Gott" und Pseudo-Pythagoras, bei Schahrastâni, arab. Text 266, Übersetzung II, 99, wo eine Ewigkeit, als mit eigener Existenz behaftet, erscheint. Aus der Fülle dieser Erklärungsmöglichkeiten wird wohl die erste, die Auffassung des Unendlichen, als des

unbegrenzten Umfanges und der uneingeschränkten Wirkungssphäre der Realideen, sich als die dem Texte entsprechendste erweisen.

Das Weltbild, das den arabischen Denkern vorschwebte, ist das altbabylonische, das in seinen Grundzügen bis auf Kopernikus bestanden hat. Sieben Himmel werden unterschieden. Es sind die Bahnen der sieben Planeten, die auf dem festen „Himmelsdamme" des Zodiakus in größerer oder geringerer Entfernung von der Erde sich ausdehnen. Sie umschließt der Thron Gottes 16, 27, d. h. die Umgebungssphäre des Fixsternhimmels, die sich als Kuppel über dem Weltenozean wölbt, in dessen Mitte die Erde von den Wassern getragen wird. In diese materielle Welt ragt nach den arabischen Denkern in absteigenden Stufen eine geistige hinein, am tiefsten im Menschen, dessen Geist an das Materielle gebunden ist; doch er steht im Verkehr mit dem aktiven Intellekte, der wohl unterhalb der Mondsphäre zu denken ist, und im Traume mit den untersten Ordnungen der Engel. Diese leiten über zur Ideenwelt und zu Gott.

Nr. 13. 16, 18. Isma'îl: „Der wesenhaft Eine" (die Einheit), erschaut sich selbst (vergl. S. 57 z. St.); denn er erkennt sein Wesen, und dieses wird zur Macht. Dadurch ist zugleich die Macht erschaut worden (faluḥiẓat) u. s. w. Wollte man nun einwenden: Dadurch, daß Macht und Einheit im realen Sein identisch sind, indem die Macht von ihr ausgesagt wird, folgt noch nicht, daß nun aus dem Erblicktwerden des Wesens (der Einheit) sich notwendig das Erblicktwerden der Macht ergibt; denn sie könnte zu den Dingen gehören, deren Begriff (wie z. B. der der Eigenschaften) nicht notwendig mit dem Wesen verbunden ist, — so antworten wir: Die Einheit erkennt ihr Wesen allseitig, und darin ist auch „diese bestimmte Seite" (die Macht) als „erkannte" enthalten." Damit ist die Natur des schöpferischen Aktes als ein Erkennen bezeichnet, und da das Erkennen Gottes ewig und unfrei ist, so muß das Schaffen und das Geschaffene anfangslos und notwendig aus Gott hervorgehen. Wenn auch Alfârâbî den Gedanken 16, 18—20 in Kleinigkeiten anders [1])

---

[1]) Da Nr. 13 die Wesen schildert, die aus Gott hervorgehen, so wird auch die Macht, wie 14, 28 das Wissen, als außerhalb Gottes entstehende

beabsichtigt hat, als Ismaʿîl ihn auslegt, so hat er doch in jedem Falle den Akt des Schaffens als einen intellektuellen Vorgang gedacht. Besteht ja doch die Ideenwelt, die zunächst aus Gott hervorgeht, aus reinen, subsistierenden Begriffen. Die Beziehung des göttlichen Wissens allein zu den Geschöpfen wird S. 57. ad 16, 22 in deutlicher Weise als Hervorbringen der Weltdinge verstanden, ohne daß der Wille Gottes in Tätigkeit träte. So erhält auch S. 56. ad 16, 8 einen prägnanten Sinn, und nach S. 57, 15 f. besteht das Erschaffenwerden darin, daß das Ding aus dem zweiten Wissen Gottes, der Ideenwelt, in den Zustand des individuellen Daseins übergeht. Der als Idee subsistierende Wesensbegriff des Gegenstandes ist bei diesem Werdeprozesse als aktiver Ausgangspunkt gedacht.

16, 20. „Notwendig“ [1]) entsteht aus der Macht das zweite Wissen (vergl. 15, 22); denn „die Macht, so erläutert Ism., ist etwas, das (seiner Natur nach) auf ein anderes gerichtet ist, da sie nur zur Macht wird, wenn sie über ein Ding (mächtig ist). Infolgedessen ist ihr Begriff nicht faßbar, ohne den Begriff des Objektes, auf das sie sich erstreckt, und dies sind die der Macht (der Vorherbestimmung) unterliegenden Dinge, ohne Zahl und Aufhören.“

16, 23. Daß das Wissen Gottes im Akte der Schöpfung

Eigenschaft aufzufassen sein. Diese tritt dann selbst wirkend auf, weshalb das ihr zukommende Verb mit den Vokalen des Aktivs zu lesen ist. Weil Gottes Wesen als „das Licht“ gedacht ist, wogegen die Geschöpfe als finster (S. 54. ad 16, 8) bezeichnet werden, ruft der Ausdruck „schauen“ die Vorstellung des Aufleuchtens wach. Auch der Terminus faiḍ, Emanation, erinnert an das Ausstrahlen des Lichtes. Nach Ism. wären die ersten Worte von Nr. 13 zu übersetzen: „Die Einheit blickt und wird dadurch zur Macht“, während aus philosophischen Gründen vielleicht vorzuziehen ist: „Die Einheit blickt, und dadurch entsteht die Macht qudratun.“ Die Macht ist ihrem Wesen nach auf eine Vielheit gerichtet und enthält diese Vielheit, wie auch das Wissen Gottes, gleichsam in sich. Sie muß also außerhalb des göttlichen Wesens sein.

[1]) lazima bezeichnet das naturnotwendige Hervorgehen. Daß die Philosophen das schöpferische Wirken Gottes als ein notwendiges auffassen, ist unzweifelhaft. Vergl. dazu de Boer, Die Widersprüche der Philosophie. S. 36, 20. Welt und Gott verhalten sich wie Licht und Sonne, wie Schatten und Gegenstand. Ein Denkakt ist die Schöpfung; denn das Wesen Gottes wird von den Philosophen als Denken bestimmt. cfr. lib. cit. 37, 23.

das Agens ist, lehrt Isma'îl mit den Worten: „Das Schreibrohr eilt durch Vermittlung des Wissens, d. h. indem das zweite Wissen Wirkursache ist, über die Tafel. Wenn dieses göttliche Wissen nicht existierte, dann existierte weder die Tafel noch das Schreibrohr, geschweige denn, daß letzteres (aus eigener Kraft) hineilen könnte über die Tafel; denn das Wissen Gottes um die Weltdinge ist ein schöpferisches (fi'lijun, ein tätiges), das den Geschöpfen vorausgeht (wie die Ursache ihrer Wirkung) in einem Früher dem Wesen (nicht der Zeit) nach" (so daß trotz dieses „Vorausgehens" der Ursache eine Wirkung existiert, die niemals „nicht" bestand, die also anfangslos, obwohl geschaffen, ist. Ewigkeit der Welt!).

Das Schreibrohr eilt über die Tafel „mit" dem Logos, d. h. es trägt die Gedanken der Ideenwelt, die Wesenheiten der Dinge, ein in die Tafel, die also ohne diese Schriftzüge frei ist von den Wesenheiten der Dinge, aber dazu bestimmt, diese in sich aufzunehmen, um in dieser Zusammensetzung die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu bilden. Die Tafel kann also nur die materia prima bedeuten, vergl. S. 157.

16, 24. Isma'îl: „Dadurch wird die Einheit [1]) zur Vielheit. Die Einheit ist das abstrakte, einfache Wissen (von den Weltdingen), das Gott dem Wahren (wie eine Eigenschaft) anhaftet. Indem das Schreibrohr über die Tafel eilt, wird die Einheit zu einer Vielheit von getrennten [2]) Einzeldingen und zwar in der Tafel, die die Weltseele bedeutet" (vergl. S. 54, 17).

Durch den 16, 8 erwähnten Ausdruck „Einheit" sieht Ism. sich veranlaßt, auch hier die Einheit [3]) in Gott zu suchen, und „da nur im göttlichen Wissen eine Vielheit, die des Erkannten (14, 29—30), zu erwarten ist, mußte dieses mit der Einheit bezeichnet werden". Alfârâbî hat jedoch die erste Materie in dieser Weise bezeichnen wollen; denn diese Einheit muß so beschaffen sein, daß sie durch das Einzeichnen der Geschöpfe in Individuen

---

[1]) Die Abstraktion stellt von jeder Art der Dinge eine begriffliche Einheit her. In realistischer Denkweise werden diese zu realen, einfachen Substanzen.

[2]) Jedes Individuum ist divisum a quolibet alio.

[3]) Obwohl sprachlich beide Termini verschieden sind: aḥadîje und waḥde.

geteilt und zur Vielheit wird. Sie muß also das Substrat der Weltdinge bilden. Die πρώτη ὕλη bildet nun vor dem Eintreten der Wesensformen eine vollständig gleichförmige Einheit, indem die Unterschiede erst durch die Wesensformen auftreten; sie bildet ferner das Substrat der Dinge, indem sie erst durch dieselben nach Individuen geteilt wird. Jedoch scheint sie innerhalb (16, 23—26) des Logos zu sein. Es ist also eine ideale Materie, die ihren Ort innerhalb der Ideenwelt hat und die der ins Reale projizierte Begriff der materia prima ist. Die 16, 24 entstehende Vielheit bedeutet jedoch nicht eine im Logos bestehende, sondern die 16, 27 erwähnte der niederen Welt.

16, 25. Mit der koranischen Vorstellung des Lotosbaumes ist die altorientalische der Bäume des Ost- und Westpunktes der Sonnenbahn und die altgermanische [1] des Weltenbaumes zu vergleichen. Isma'îl erklärt: „Dieser Baum ist machtvoll; keine Art der Zersetzung entsteht in ihm wegen irgend eines Vorganges, d. h. es bedeckt die Einheit, die das abstrakte Wissen (Gottes) ist, eine gewaltige Vielheit, wo den Lotusbaum bedecken die Leuchten Gottes, d. h. das, was nicht meßbar ist an Zahl und Schönheit". Die Weltdinge sind als Ausstrahlungen Gottes gedacht. Sie bilden gleichsam die Blätter des durch das ganze Weltgebäude hindurchgehenden Weltenbaumes. Oder, wenn der Lotusbaum die Tafel bedeutet (S. 57, 22), dann „wird die „Einheit" (16, 24) des Wissens nicht eher zur Vielheit, als bis sie zur Tafel gelangt, und sie wird gerade in diesem Augenblicke zur Vielheit".

Wollte man unter Einheit (16, 24) das Wissen Gottes, also die Ideenwelt verstehen, so ergäbe sich folgende Annahme betreffs der Entwicklung der Ideenwelt: Sie entwickelt sich von einem Zustande der Indeterminiertheit, in dem sie in Form des allgemeinsten Begriffes „Sein", esse, existiert, zu weniger allgemeinen Begriffen, indem sie dadurch die Tafel „erreicht", die als innerhalb der Ideenwelt befindlich zu denken ist und ein

[1]) Die altgermanische Religion ist eine besondere Form der altorientalischen. Die Weltanschauung in beiden ist die gleiche. Vgl. dazu S. 170, Anm. 2.

Wesen von potentieller Natur sein muß (die Weltseele? cfr. S. 54, 17). Dadurch wird die „Einheit zur Vielheit", die sich ebenfalls noch innerhalb des Logos befindet, oberhalb der materiellen Welt 16, 27 f. Es ist also nicht die negativ unendliche Vielheit der Aufeinanderfolge (15, 17. 19) der materiellen Dinge, wohl aber die potentiell unendliche Vielheit (Nr. 12) des Umfanges der Allgemeinbegriffe. Die Gesamtwelt wirft einen Schatten (16, 11), noch bevor sie zur Vielheit wird, d. h. in dem Zustande, in dem sie nur den Begriff des Seins ausdrückt, entsteht aus ihr die Negation dieses Begriffes, das „Nichtseiende", die materia prima, wie durch das Licht seine Negation, der Schatten (aẓallat 276, 13) entsteht. Der gleiche Gedanke liegt in der Bezeichnung der *πρώτη ὕλη* als *μὴ ὄν, κενόν* (Plato) und non ens. Sie ist in sich nicht wirklich und wird erst durch die Wesensform zu einem Wirklichen. Also selbst das rein Materielle wird aus dem Geistigen abgeleitet. Der Terminus Tafel würde dann eine zweifache Bedeutung haben: 16, 12 die der materia prima und 16, 24 die einer Materie, aus der die Vielheit der Ideen entsteht [1]).

Der Gedanke Isma'ils ist folgender: Auf der Tafel wird die Vielheit der Geschöpfe eingetragen. Erkennt nun das Wissen Gottes diese Vielheit, so entsteht auch in ihm selbst eine Vielheit, die des Erkannten. Auch hier ist das „zweite" Wissen als schöpferisches aufzufassen, so daß der beide Auslegungen vereinigende Gedanke ist: Dadurch, daß das geistig Einfache auf die Materie wirkt, entsteht die Vielheit, sowohl in dem einen wie dem anderen.

16, 26—27. Isma'il: „„Der Horizont der Welt des Logos." Er nennt ihn Horizont, weil von ihm aufgeht und ausgeht [2]) die Welt der Körper, die in der Außenwelt existieren." Die Sinneswelt entsteht aus der Ideenwelt wie aus ihrer Ursache auf intellektuellem Wege, ohne Zuhilfenahme eines schöpferischen Willens. Das Wort Außenwelt bezeichnet in diesem Zusammenhange nicht die außer unserem Selbstbewußtsein existierende,

---

[1]) Dadurch unterscheidet sie sich zugleich von der S. 161, 9—11 charakterisierten Idealmaterie.

[2]) Beide Ausdrücke werden vom Aufgange der Sonne gebraucht.

sondern die aus der Ideenwelt, der Welt des Verborgenen (ʿâlam el ǵaib), hervorgegangene Welt.

16, 28. Ismaʿîl: „Der Thron, der Schemel und die sieben Himmel[1]) und was in ihnen ist: die Sterne und die Materie der Elemente, ihre einfachen und zusammengesetzten Substanzen. Entsteht die Existenz (der niederen Welt) aus der „Materie", so bildet das jedesmal an zweiter Stelle aus ihr Hervorgehende eine niedere Stufe als das erste, und so bildet sich eine Stufe nach der anderen bis zur gemeinsamen[2]), elementaren Materie." Dem Verständnisse dieser Ausführung steht keine Schwierigkeit entgegen, sobald angenommen wird, daß die „Materie" als Idealmaterie in der Hochwelt existiert, so daß die von ihr ausgehenden Substanzen die „niedere" Welt bilden können, deren letztes Glied die „gemeinsame" Materie ist, d. h. nicht eine von der sublunarischen Welt getrennt bleibende ideale, sondern eine in die Zusammensetzung der Körper eintretende (muštarik!) Materie. Wie in den Stufen des „Abwendens" (S. 58, 28) von Gott die Dinge entstehen, indem die „Ideen" in die Idealmaterie eintreten und dadurch die nach „Arten" verschiedenen Dinge hervorbringen, so entstehen in den Stufen der Rückkehr (S. 58, 26) aus der „gemeinsamen Materie" unter dem direkten Einflusse der Ideenwelt andere Substanzen in umgekehrter Rangordnung: „Wie a. das erste Geschöpf in der Kette der Wesen, die vom Anfange bis zu den Elementen reicht, der Verstand war, dann die Seele und der Körper folgte, so beginnt hier b. die Existenz mit den Körpern; dann entstehen Seelen, dann Geister, und auf diese Weise ist Gott der Eine sowohl in gewisser Hinsicht der Anfang des Ausgangs, als auch das Ziel der Rückkehr." Der Entstehung des a. Makrokosmus wird die der b. sublunarischen Wesen gegenübergestellt: a. der Nus — die Weltseele — die himmlischen Körper; b. die 4 Elemente der Erde — die Seelen[3]) (die Körper beleben) — die Menschengeister[4]).

---

[1]) Die sieben Planetensphären des altbabylonischen Weltbildes, in die „der Himmelsdamm" des Zodiakus eingeteilt wird.

[2]) el-muštarike: die in gleicher Weise in allen Dingen enthalten ist.

[3]) Mit nafs wird nicht die denkende, sondern die einen Körper belebende Seele bezeichnet.

[4]) Der Ausdruck ist der gleiche wie der für die Ideen (ʿuqûl).

„Der vollkommenste Mensch ist derjenige, dessen Seele zum Zustande der Vollendung gelangt ist in Bezug auf den Verstand, (indem dieser) aktuell[1]) denkend (wird) und in Bezug auf die Eigenschaften des Charakters, die zu praktischen Tugenden werden, indem er in ihnen (die Grundsätze) zur Ausführung bringt, (die der Verstand erkannt hat)." Die Menschen, die ihre Fähigkeiten nicht zur „Aktualität" entwickeln, nicht betätigen, stehen der Ordnung nach unter diesen. Das Prinzip der größeren oder geringeren Aktualität, das dem der Vollkommenheit gleichgesetzt ist, bildet also das Einteilungsprinzip der Substanzen.

16, 29. Isma'il: „Es preisen Gott die sieben Himmel und die Erde und was in ihnen ist. Alle Dinge verkünden Sein Lob, und der Lobpreis geschieht entweder in der Sprache des Zustandes[2]), wie es diejenigen berichten, die sie zu verstehen vermögen, oder indem auf das Freisein Gottes von Mangel und das Unberührtsein von Zufälligkeit hingewiesen wird." Die niedere und höhere Welt preist Gott durch ihren Bestand (ḥal, Zustand) und dadurch, daß sie den denkenden Geist veranlaßt, von der Mangelhaftigkeit der Geschöpfe auf die Vollkommenheit Gottes und von ihrer Zufälligkeit auf Seine Notwendigkeit zu schließen.

16, 29. 6. Das Streben jedes Dinges nach der seiner Natur zukommenden Vollkommenheit wird nach Ausweis des Kommentars mit dem astronomischen Bilde des Kreisens um das Zentrum ausgedrückt. „Jedes der existierenden Dinge bewegt sich im Kreise, nachdem es die Existenz erlangt hat, d. h. strebt zu Ihm hin, sei es aus Naturdrang (in der unvernünftigen Natur) oder nach freier Wahl, um von Ihm seine Vollkommenheiten zu erlangen; denn jedes Wesen beansprucht und erstrebt die ihm entsprechenden Vollkommenheiten nach Maßgabe seiner Bereitschaft für dieselben. Keine Vollkommenheit entsteht, es sei denn durch Ihn. Un-

---

[1]) Der Ausdruck ist nicht mit „durch die (ethische) Handlung" zu übersetzen; denn diese wird erst im folgenden berücksichtigt, während hier nur von den geistigen Fähigkeiten die Rede ist, die a potentia in actum entwickelt werden.

[2]) Zum Ausdruck vergl. S. 62, 2. Die Sprache des Himmelreichs bedeutet wohl die der himmlischen Geister, die des Zustandes, das Lob Gottes, das im Bestande der geschaffenen Substanzen, der himmlischen und irdischen Geister- und Körperwelt besteht.

zweifelhaft strebt jedes Ding nach Ihm in der ihm angemessenen Weise, so daß es die seinem Wesen notwendigen Vollkommenheiten erreicht, wissend oder unwissend, glaubend oder nicht, daß Gott die Quelle dieser Vollkommenheiten ist. So verwünschen einige die Zeit [1]), indem sie glauben, sie bewirke die Schicksalsschläge, obwohl sie Gott und Seine Majestät nicht verleugnen." Trotz der großen Anzahl der Zwischenwesen findet also immerfort ein direktes Einwirken Gottes auf die Geschöpfe statt.

16, 30. „Die geschöpfliche Welt besteht aus den Körpern, ihren Teilen und den in ihnen befindlichen [2]) Akzidenzien." Vergl. S. 97, 5, wo eine Analyse des Gegenstandes (d. Menschen) in Substanz, Eigenschaften und Handlungen erwähnt ist.

16, 31. „Alles wendet sich zurück zu der Welt des Logos." „Denn indem man die irdische Welt und ihre Teile betrachtet, erkennt man die reale Existenz der unkörperlichen Wesenheiten. In diesem Sinne sagt man: der durch sein Wesen [3]) die Körper Hervorbringende kann weder Körper noch körperlicher Natur sein, noch auch wesenhaft notwendig (Gott); denn von einem „einzigartigen" Wesen geht nur ein einziges hervor, und so folgert er (Alfârâbî), daß dieses Ding [4]) nur die Welt des Logos sein kann." Die Ideenwelt, d. h. ein intellektuelles, nicht ein voluntaristisches Prinzip, das zweite Wissen Gottes wird hier als schöpferisches gedacht, indem zugleich der Grundsatz der neuplatonischen Philosophie, daß aus dem „Einen" nur „eins", nicht eine Vielheit abstammen kann, als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

16, 31—32. Isma'il sucht das ṣûfische Nirvana in den Worten des Meisters zu finden: „Jedes Existierende kehrt zum Anfange zurück, frei von Fesseln, die es an der Rückkehr hindern, und ebenso wie der Anfang der Existenz von Gott ausgeht, d. h. die Entwicklung vom Vollkommenen zum Unvollkommenen — in dieser Weise geht das Ausgehen der Geschöpfe

---

[1]) aevum, nicht tempus.

[2]) wörtlich, den sich in ihnen niederlassenden Akzidenzien.

[3]) nicht durch ein medium oder eine ihm inhärierende Eigenschaft; nicht per accidens sondern per se.

[4]) Die Negation fehlt in Cod. g, sie muß aber nach dem Gedankengange und den Worten Fârâbîs (277, 2 ar. Text) ergänzt werden.

vom Schöpfer vor sich —; ebenso verhält sich auch die Rückkehr (vergl. S. 58 ad 16, 28), d. h. die Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, nämlich die Rückkehr des Geschöpfes zu Gott, und sie besteht in dem Entschwinden der Geschöpfe aus ihrem eigenen Wesen hinaus und in Gott hinein. Dies vollzieht sich entweder aus Naturdrang oder aus freiem Willen und wird benannt das Hinschwinden in Gott. Er erschafft das Geschöpf (sendet es von sich aus), dann wendet Er es (zu sich), und so kehren alle Dinge zu Ihm zurück. Alfârâbî deutet diese Stufen an; die erste, den Ursprung, mit der „Welt des Logos" 16, 27. Die Rückkehr m. d. W. 16, 29. „Dann kreist es u. d. U." Das Hinschwinden m. d. W. 16, 31. „Jeder kommt einzeln zu ihm." Diese Stufen können ebensowohl in den einzelnen Geschöpfen als in ihrer Gesamtheit als solchen betrachtet werden."

Aus den Ausführungen Isma'îls geht zur Genüge hervor, daß die Schöpfung als ein notwendiger und zwar geistiger Vorgang aufgefaßt werden muß. Alfârâbî selbst ist weniger deutlich, indem er gerade an der entscheidenden Stelle Nr. 13 einen bildlichen Ausdruck gebraucht, um die Art der Emanation zu bezeichnen. „Die Einheit wirft einen Blick" bedeutet dasselbe, was oben 16, 10 mit den Worten ausgedrückt ist, „die Einheit wirft einen Schatten", d. h. sie entsendet ein geschwächtes Licht. Als einen intellektuellen Vorgang darf Alfârâbî die Schöpfung nicht expressis verbis bezeichnen, da nach ihm das Wissen, das im Wesen Gottes ist, sich nicht auf die Außenwelt erstreckt und da der aus Gott heraustretende intellektuelle Prozeß in dem Begriff des „zweiten Wissens" schon vorweggenommen ist. Das Wesen Gottes wird zudem nicht mit psychologischen Begriffen, wie Verstand und Denken, definiert, sondern mit den metaphysischen Begriffen ens a se, Sein, notwendig Seiendes, und dementsprechend muß auch die Emanation nicht ein rein psychologischer, sondern ein nur in metaphysischen Begriffen zu fassender Vorgang sein; vor allem muß er die Eigenschaft des Notwendigen haben, denn Gott verhält sich in ihm wie die Ursache zur Wirkung, und dieses Verhältnis ist nach Nr. 9 ein denknotwendiges, indem die Ursache, wie 11, 22—23 ausgeführt wurde, in notwendige Beziehung zur Wirkung tritt. Innerhalb dieser Begriffswelt ist nur

eine unfreie Schöpfung möglich, und diese hat Alfârâbî mit dem bildlichen Ausdruck des Leuchtens und Blickens treffend bezeichnet. Durch die Unbestimmtheit des Ausdruckes wird die metaphysisch allgemeine Natur der Definition Gottes gewahrt, die nicht einen rein psychologischen Akt setzen kann; durch die Art des physischen Vorganges, den der bildliche Ausdruck bezeichnet, wird die Notwendigkeit des Hervorgehens des außergöttlichen Seins aus Gott angedeutet. Eine Analogie dieses Vorganges ist bereits in dem außerhalb Gottes „des Notwendigen" sich bildenden „zweiten Wissens" gegeben. In gleichem Maße wie die Emanation der Ideenwelt und der Schicksalsmacht aus Gott, ist auch die Entstehung der niederen Welt aus der Hochwelt eine notwendige. Aus der Schicksalsmacht ergibt sich notwendig das „zweite Wissen", und nachdem auf diese Weise zwei außergöttliche Kräfte entstanden sind, die inhaltlich und dem Keime nach eine Vielheit in sich bergen, kann sich die Welt der Vielheit entwickeln, die aus dem absolut einen und einfachen Wesen nicht entstehen kann; da auch hier die statthabenden Beziehungen die der Ursache zur Wirkung sind, können sie nur notwendige sein, wie es der arabische Ausdruck lazima besagt. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von der Welt der Geschöpfe denknotwendig auf die erste Ursache schließen. Zu dem Ausdrucke „sie warf einen Blick" ist zu vergleichen Theologie des Aristoteles S. 137, 12 ff.

Aus Gott, der nach jüdisch-muslimischer und zugleich neupythagoreischer Denkweise als Einheit bezeichnet wird, emaniert wie ein aus Gott aufleuchtendes Licht die göttliche Macht qudra, die das Schicksal[1]) (el-Muqaddar) bestimmt und ausführt (tuqaddir). Sie ist ein koranischer Begriff, der sein Vorbild in der altorientalischen Weltanschauung hat, wie ja überhaupt die koranische Vorstellungswelt nur als eine besondere Art der altbabylonischen Religion zu verstehen ist. Neben Gott dem Vater und Gott dem Sohne S. 144 herrschte in derselben die Vorstellung einer von der Gottheit auf die niedere Welt wirkenden Kraft, Mummu

[1]) Stoische Einflüsse zur Erklärung dieses Begriffes, des fatum, anzunehmen ist wohl nicht zulässig.

genannt, die die Schicksalsbestimmungen ausführt. In ihr liegt ein Gedanke ausgedrückt, der in der neuplatonischen Philosophie seine charakteristische Ausbildung erfahren hat, daß die Gottheit nicht unmittelbar mit der niederen Welt in Verbindung tritt, sondern sich vermittelnder Kräfte bedient. Die gleiche Funktion ist auch der Qudra beizulegen: sie vermittelt die göttlichen Wirkungen in der Weltbildung und Welterhaltung und trennt dadurch die Gottheit von der entheiligenden Berührung mit der Welt. Derselbe Begriff liegt m. E. auch in der Vorstellung des hl. Geistes vor (vergl. weiter unten). Es hätte demnach eine psychologisch interessante Spaltung eines ursprünglich einheitlichen Begriffes in zwei Teilbegriffe, Kraft und Geist, stattgefunden.

Es liegt die Möglichkeit nahe, daß Alfârâbî durch die Aufstellung dieses Begriffes der Schicksalsmacht zugleich das philosophische Problem des Bösen [1]) gelöst sah: von der Heiligkeit des höchsten Gottes ist Böses weit entfernt. Er kann direkt nur das Gute wirken. Erst dadurch, daß eine unter Gott stehende, also schon unvollkommenere Macht die Weltbildung beeinflußt, kann das Böse in der niederen Welt auftreten.

Dann gelangen wir zum zweiten göttlichen Wissen, dem Nus (vergl. Zeller, G. d. Phil. d. Gr. II, 2, 513, 26), ein Begriff, der die neuplatonische Umbildung des aristotelischen Gottesbegriffes darstellt. Der aristotelische Gottesbegriff hat ein stark intellektualistisches Gepräge. Die spezifische Tätigkeit Gottes ist nach ihm das Erkennen. Im neuplatonischen Systeme mußte dieser Begriff durch den eines über alle Kategorien erhabenen Gottes verdrängt werden und an die zweite Stelle rücken. Hier befindet sich die Welt der göttlichen Gewalten. Sie ist wesensverwandt mit der Qudra, der Schicksalsmacht. Mit den Grenzen dieser Welt ist jedoch das Wissen Gottes nicht von den tieferen Stufen der Hochwelt getrennt. Nach Nr. 10 umfaßt es vielmehr alles außergöttliche Sein und ist unbegrenzt.

Eine weitere tiefere Stufe ist die Welt des Logos [2]). Der Terminus Amr wie auch der für Thron erš hebr. ers und Sessel

---

[1]) Diesen Gedanken verdanke ich einer freundlichen Anregung von Herrn Prof. Dr. Baeumker.

[2]) vergl. S. 145 f.

kursîj [1]) sind dem Koran entnommen [2]), gehen aber auf jüdisch-rabbinische Einflüsse zurück. Nach Nr. 12 ist unter amr die Ideenwelt zu verstehen; denn im amr befindet sich das prädikativ Unendliche, d. h. das Allgemeine, die Realideen. Die Vorstellung ist also wesensverwandt mit der des „zweiten Wissens". Eine willkommene Bestätigung der Gleichung amr gleich Logos gibt H. Grimme [3]) mit den Worten: „Er (Mohammed) führt sie (die Offenbarung) auf ein in engster Verbindung mit Gott stehendes Buch zurück. Von diesem Buche würden Teile emaniert durch die Sphären der sieben Himmel vermittels des in jeder von ihnen waltenden Logos (amr) bis zur irdischen Sphäre herabgeführt, sodann durch einen aus dem Logos emanierten Geist (rûh) denjenigen inspiriert, welche Träger der Offenbarung oder des Buches werden sollen."

Im Koran [4]) erscheint der amr also als Vermittler zwischen Gott und den Geschöpfen. In ihm als dem „Boten" Gottes, der die Offenbarung überbringt, lebt die altorientalische Vorstellung des Nebo-Merkur fort, während er in der Auffassung der Philosophen als das Wissen Gottes mit dem altbabylonischen Marduk identisch ist. Der dem Wortlaute entsprechende Begriff des Befehles dürfte auch wohl anklingen. Er ist nicht aus der arabischen Philosophie zu verweisen, da ein voluntaristisch gedachtes Weltprinzip, der Wille, bei Ibn Gebirol wohl als Nachwirkung des göttlichen Befehles, des amr, aufzufassen ist.

16, 24 wird das Problem gestreift, wie aus der Einheit Gottes die Vielheit der Geschöpfe entstanden sein kann, da doch eine wesentlich einfache Ursache nur eine einfache Wirkung hervorbringen kann. Wenn das Problem ein neuplatonisches ist, so ist die hier gegebene Lösung im Gegensatz zu anderen Schriften des Philosophen [5]) eine koranische: das Schreibrohr

---

[1]) vergl. Gorgani definitiones S. 155 u. 297.

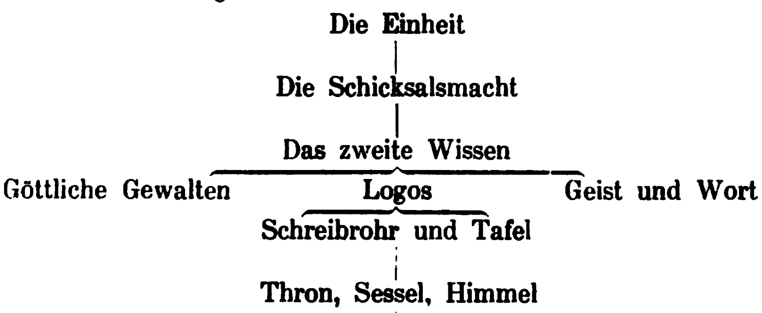
[2]) Koran 2, 256: Über die Himmel und über die Erde ist sein Thron ausgebreitet. Geiger: „Das hat Mohammed aus dem Judentume entnommen." S. 59 ff.

[3]) Mohammed. Mainz, Kirchheim. 1904. S. 61 b. Z. 26 ff.

[4]) H. Grimme, Mohammed. 2. Teil. Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie. Münster 1895. S. 50 f.

[5]) z. B. Die Staatsleitung von Alfârâbî, hrsg. v. Dr. P. Brönnle. S. 1 ff. Ebenso ist die Behandlung des Problems in der Theol. d. Arist. ar. Text 110, Mitte: der Geist ist die Zweiheit.

und die Tafel bringen die Vielheit in das Weltsystem. Dieses stellt sich wie folgt dar:



Die sublunarische Welt [1]).

Unter Thron ist die Umgebungssphäre, unter Sessel (Schemel) die Fixsternsphäre, unter den Himmeln sind die sieben Himmel der Planeten zu verstehen.

Die so aus vielfältigen Elementen zusammengesetzte Sphärenwelt ist aber gewissermaßen eine Einheit, in der eine „Sympathie aller Dinge" besteht. Vom höchsten Prinzipe aus erfolgt die Emanation bis zum niedrigsten, und von diesem geht wiederum eine Hinwendung, ein Hinaufsteigen zum Höchsten 16, 31 aus.

Zur Koranstelle 16, 25 ist zu bemerken, daß der Lotusbaum [2]), auch Grenzbaum genannt, sich im siebenten Himmel zur Seite des göttlichen Thrones befindet.

Die Stufen innerhalb der Welt des „zweiten Wissens" enthalten einzelne Andeutungen einer pythagoreischen Zahlenspekulation, die im folgenden zusammengestellt sein mögen.

Einheit = Welt der göttlichen Gewalten
Zweiheit des Logos = Geist und Wort
Dreiheit = Thron, Sessel, Himmel
Vielheit = irdische Welt.

Tafel und Schreibrohr dürfen nicht als diese Zahlenreihe durchbrechend betrachtet werden, denn sie sind in Nr. 11 an

---

[1]) Zeller, Gesch. d. gr. Phil. III, 2, 475 ff. Nach dem Kommentar Isma'ils geht das zweite Wissen direkt aus der Einheit hervor, nicht aus der Schicksalsmacht, mit der es also auf die gleiche Stufe zu setzen ist.

[2]) vergl. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Hinrichs, Leipzig 1905. S. 8 unten.

ihrer eigentlichen Stelle, befinden sich hier als dem Systeme nicht angegliederte Elemente und sind auch nicht in gleicher Weise wie Geist und Wort als Teile der Hochwelt genannt. Will man ihnen in Nr. 13 eine Stelle anweisen, so kann die Tafel, da die Gesamtwelt mit dem zweiten Wissen zu identifizieren ist, nach 16, 12 nicht anders aufgefaßt werden, denn als eine bestimmte Daseinsform oder Seite des zweiten Wissens und dementsprechend das Schreibrohr als eine solche der Schicksalsmacht. Sie sind Phasen des Werdeprozesses, durch den aus der Ideenwelt die niedere Welt entsteht. Das Schreibrohr zeichnet den amr, d. h. die Wesensformen der Dinge, die in der Ideenwelt existieren, in die Tafel, d. h. in dieses materielle Prinzip ein, das als selbstverständlich in der Welt des zweiten Wissens vorausgesetzt wird. Es ist durchaus nicht befremdend, wenn 16, 12 die Ideenwelt selbst zur Tafel wird, während hier die Ideen in die Tafel eingetragen werden; denn in der Ideenwelt befinden sich die allgemeinsten Begriffe, die Genera, die nach Aristoteles in gewisser Weise sich wie eine Materie verhalten und in die die Spezies wie in ein gemeinsames Substrat eingezeichnet werden können. Eine und dieselbe Ideenwelt bietet also je nach ihrer verschiedenen Seite ein materielles und zugleich ein formelles Prinzip, ein echt plotinischer Gedanke. In beiden befindet sich das in Nr. 12 genannte Unendliche, in dem einen in passiver Weise, die Idealmaterie, in dem andern in aktiver. Die Idealmaterie kann unbegrenzt viele Wesensformen aufnehmen; die Realideen unbegrenzt vielen Individuen Wesensformen verleihen. Das, was in diese Idealmaterie eingezeichnet wird, sind die unter dem Logos befindlichen Welten, die Sphären und die irdische Welt. Da Alfârâbî die materia prima im Gegensatz zu seinem Kommentator nicht als letztes Glied der Schöpfung unter der niederen Welt stehend annimmt, so scheint er die im Logos befindliche Idealmaterie als die einzige Materie anzusehen.

Weil die Vielheit erst innerhalb des Logos entsteht, so haben im Weltentstehungsprozesse die Schicksalsmacht, das zweite Wissen und die Welt der göttlichen Gewalten als Einheit zu gelten 16, 24. Erst mit dem Geist und dem Worte beginnt die Vielheit, die sich immer mehr steigert, je größer die Entfernung

von Gott wird. Ebenso verläuft die Entwicklungsreihe des Potentiellen. Alles außergöttliche Sein enthält schon allein deshalb, weil es in Gattungen und Arten zerfällt, Potentialität, d. h. passive Momente (Tafel), die sich um so mehr ausprägen, je tiefer die Seinsstufe ist, am meisten in der sublunarischen Welt. Demnach wäre Gott als die reine Aktualität zu bezeichnen, als das Sein, Nr. 1, der actus purus der Scholastiker.

Wenn 15, 22 das zweite Wissen aus dem Wesen Gottes hervorgeht, so soll damit kein Widerspruch mit 16, 19—20 herbeigeführt werden; denn das, was in Nr. 10 kurz angedeutet war, soll in Nr. 13 ausgeführt werden, wo die Schicksalsmacht zwischen dem Wesen Gottes und dem zweiten Wissen vermittelt.

Zu den pythagoreischen Anschauungen unseres Philosophen ist die Theologie des Aristoteles 109, 12 ff. und 110 zu vergleichen. Zum Verständnisse dieses Textes möge vorausgeschickt werden, daß ʿadad die Zahlen mit Ausschluß der Eins (cfr. 109, 16) bedeutet, welch letztere nicht als eigentliche Zahl, sondern nur als Prinzip der Zahlen betrachtet wird; sodann ist aus 108, 10 ff. zu erinnern, daß der Geist eine Einheit bildet (108, 14 ff. wie 110, 16), wenn er sich selbst erkennt, eine Zweiheit, wenn er (108, 16—17) durch seinen Denkakt ein anderes, dasselbe begreifend, schafft. Ferner kann der Geist nicht einfachhin eine Zweiheit bilden, denn nach neuplatonischen Prinzipien kann aus dem wesentlich Einen nur ein „Eines“ stammen (cfr. 110, 16). Die Übersetzung von S. 110, 10 f. wäre demnach: „Wir behaupten: Die Zahl (und die Zwei) [1]) jener Hochwelt sind der Verstand und die reinen, schaffenden Kräfte; jedoch wird die Zwei in Bezug auf sich selbst nicht gezählt [2]) (ist nicht aus „Zahlen“ zusammengesetzt). Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl

---

[1]) Vielleicht Zusatz; denn die Zwei ist in „der Zahl“ enthalten. Zudem wäre im folgenden Satzteile der Dual zu erwarten.

[2]) Ein Zählen kann nur stattfinden auf Grund von Zahlen; die Eins gilt aber nicht als Zahl. Das Messen einer Zahl, die nur aus zwei Einheiten besteht, ist demnach kein eigentliches „Zählen“. Eine andere Erklärung ergeben die Fragmente des Nicomachus Gerasenus cfr. Dieterici, Propädeutik der Araber, Seite 185: „Die Zwei ist weder gerade noch ungerade, daher unterschieden von den eigentlichen Zahlen.“

ist die Wesensform jedes einzelnen dieser Dinge[1]), da alle Dinge in ihr (der Zwei), d. h. dem Verstande, vorgebildet sind. Der Verstand ist die Zwei, und er formt sich aus der Eins heraus in einer andern Weise, nämlich (durch Hinzufügung eines andern cfr. 109, 16), als er sich in sich selbst formt[2]). Die Formen, die der Geist aus sich bildet, gleichen dem (110, 15) aktuell sehenden (im Gegensatz zu dem der Möglichkeit nach sehenden) Auge, (das eins ist mit dem gesehenen Objekte 110, 17, jedoch cfr. unten). Die Eins wird in[3]) dem ersten entstehenden Sein, dem Geiste, als Wesensform (von Gott) gebildet. Dann aber setzt sich der Geist in Bewegung (cfr. 108, 12 ff.), um sein Objekt aktuell zu erfassen. Er ist dann wie das aktuell sehende Auge. Beide sind Eins (Objekt und Erkennendes) oder beide (der auf sich reflektierende und der ein anderes Objekt erkennende Verstand) sind ein und dasselbe Ding."

Die Vergleichung des Geistes mit dem Auge bietet eine Schwierigkeit. Der Geist tritt in zwei Phasen auf, zuerst sich selbst betrachtend (110, 14—16 und 108, 10—15), sodann auf ein anderes Objekt übergehend (110, 16 f., 108, 15 ff.). Im ersten Falle verhält er sich gleichsam wie eine Potenz zum äußeren Objekte. Er steht ihm nur als ein der Möglichkeit nach erkennendes gegenüber, während er in der zweiten Phase dasselbe aktuell erfaßt. 110, 15 wird demnach statt bil fiʿl „bil quwwa" zu lesen sein. Dieses quwwa mußte bei einer oberflächlichen Lektüre Anstoß erregen, da 110, 15 von Erkenntnisformen gesprochen wird, die der Geist „actu" bildet und die dem Anscheine nach mit dem „actu" (bil fiʿl) sehenden Auge verglichen werden müssen.

---

[1]) cfr. Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von Fr. Dieterici, Berlin 1865, S. 5. Durch jedesmalige Hinzufügung einer Einheit zur Grundzahl entstehen die höheren Zahlen und damit auch das Weltall.

[2]) In sich und insofern der Geist von der Einheit (Gott) stammt, stellt er die Eins dar (cfr. 109, 10 ff., indem er sich selbst betrachtet, ist der Geist eine Einheit).

[3]) An Stelle von min hat wohl das leicht mit ihm zu verwechselnde fī zu treten. Die Zwei entsteht nicht aus Gott, dem wesentlich „Einen", sondern durch Eigenbewegung der ersten geschaffenen Natur, die zunächst noch in sich als „Eins" zu bezeichnen ist.

Die „lauteren Brüder“ bildeten das System, fußend auf diesen Anfängen, noch weiter aus Gott = 1, Geist = 2, Seele = 3, Urstoff, Idealstoff = 4. Aus den Zusammensetzungen dieser Zahlen entstehen, wie die übrigen Zahlen, so auch die übrigen Geschöpfe. (cf. Dieterici, Propädeutik der Araber, S. 4 f. und passim.) 5 = wirklicher Stoff, Länge, Breite und Tiefe, 6 = Weltgebäude, 7 = Naturkraft (unter dem Mondkreis). Sie schafft: die 8 = die 4 Elemente, die 9 = aus ihnen die Produkte (Stein, Pflanze, Tier, Mensch). Die Zehn, in ihrer altpythagoreischen Bedeutung, ist nicht erwähnt (cfr. op. cit. S. 186, 13 ff.).

Über die Mittelwesen, die zwischen Gott und der Welt vermitteln sollen, wäre noch folgendes zu ergänzen. Der Ausdruck Qudra, Schicksalsmacht, scheint gewählt zu sein, um die Bezeichnung des göttlichen Willensaktes als eines freien zu vermeiden. Gleichwohl läßt sich dieser Begriff mit dem göttlichen Wollen des philonischen Systems (Zeller III 2. 363, 3) vergleichen, das über den göttlichen Kräften steht (die rububijja Fârâbîs) und diese wie seine Werkzeuge beherrscht. Sie soll an Stelle Gottes direkt mit dem Geschöpflichen in Verbindung treten und die Form in die Materie eingießen und zwar in größerer oder geringerer Vollkommenheit, je nachdem die Geschöpfe der Gottheit näher oder ferner stehen. Sie erteilt ferner den Geschöpfen Bewegung (vergl. Munk 221 Zeile 2) und wird auch mit Wort bezeichnet (220 Zeile 6 und 10, ferner 177 Zeile 4). Von einer Schöpferkraft spricht ferner die Theologie des Aristoteles (152, Z. 16). Auch den griechischen Philosophen Parmenides, Anaxagoras, Plato und Aristoteles legten die Araber (cfr. Schahrastani p. 289, Übers. II 126 ff.) eigene Lehren betreffs der „Willenskraft“ Gottes bei. Ferner ist die sûfische Begriffswelt für unsern Philosophen von einschneidender Bedeutung gewesen und zwar nicht nur für die Grundideen seiner Weltanschauung, sondern auch für die Wahl der philosophischen Termini. In den Definitiones Ǵorǵânî (G. Flügel, Leipzig 1845 S. 181 Z. 4) findet sich der Unterschied zwischen qadar und qadâ' (Alfarâbi) dahin bestimmt, daß qadâ die Existenz aller Dinge auf der verborgenen Schicksalstafel, d. h. im

Geiste Gottes oder in der Ideenwelt ist, während qadar ihre Existenz in Einzeldingen, also den in der Außenwelt ausgeführten Schicksalsbeschluß bezeichnet.

Weitere Aufschlüsse, die der Koran gibt, zeigen, daß alle kosmischen Potenzen, die sich im Systeme Fârâbis mit geringer Umbildung vorfinden, aus der religiösen Weltanschauung seiner Zeit entnommen sind. Sure 33, 38: „die Schicksalsbestimmung (qadar) ist unabwendbar (maqdûr)" 77, 23. Das verbum qadara findet sich in der Bedeutung „das Schicksal bestimmen" in zahlreichen Stellen des Korans als technischer Terminus gebraucht. Dementsprechend wird Gott 6, 65 el qâdir „der das Schicksal Bestimmende" genannt.

Sûr. 97 ist betitelt sûratu-l-qadar und klingt in ihrem ganzen Verlauf so geheimnisvoll, daß sie theosophische Spekulationen geradezu herausfordern mußte: „Wahrlich wir (Gott) haben ihn (den Koran) in der Schicksalsnacht herabgesandt. Was lehrt dich aber begreifen, was die Schicksalsnacht ist? Sie ist besser als tausend Monate [1]). Es stiegen herab in ihr die Engel (Alf. cfr. Nr. 29) und der rûḥ (Alf. Nr. 13), der Geist mit der Erlaubnis ihres Herrn kraft jeglichen amrs [2]). (Alf. Nr. 10—13.) Friede ist sie bis zur Morgenröte."

Die Welt der rubûbîje, der Majestät, der göttlichen Gewalten, ist wohl wesensgleich mit der göttlichen Macht (20, 20—21 gabarût). „Abu Ṭâlib von Mekka" [3]), so berichtet Ǵorǵâni [4]), „gebrauchte letzteres in der Bedeutung „Welt der göttlichen Majestät", womit er die Welt der göttlichen Namen und Eigenschaften bezeichnete. Bei der großen Menge (der Gelehrten) bedeutet es die mittlere Welt, d. h. den Zwischenraum (die Welt zwischen Gott und der sublunarischen Welt), die die große Menge der Dinge umgibt" (als Sphären).

Aus diesem Texte erhellt, daß kurz nach Alfârâbî 950 in der arabischen Mystik, soweit sie durch Abu Ṭâlib 996 vertreten wird, die Idee existierte, die göttlichen Eigenschaften

---

[1]) In ihr werden die Geschicke für einen Zeitenzyklus, 1000 Monate, bestimmt.

[2]) In jeder Sphäre befindet sich ein Amr.

[3]) cfr. Brockelmann, G. d. arab. Lit. I. S. 200. Nr. 8.

[4]) op. cit. S. 296 u. 77.

bildeten eine Welt für sich, eine zweite, qoranische Hochwelt, unter der sich die neuplatonische Hochwelt, die die Sphären umgibt, befindet. Der Name ǵabarût, der seiner Form nach auf eine syrische (gabrûtâ, chaldäisch gibburûtâ) Quelle hinweist, erinnert an die Sekte der gabarijja, die Šahrastàni den Sekten der Mutazila (sie behaupteten die menschliche Freiheit und leugneten die Eigenschaften Gottes) und der der Ṣifatijja (sie behaupteten die Eigenschaften in Gott ohne in extremer Weise die menschliche Freiheit zu leugnen) gegenüberstellte. Sie (die gabarîjja) leugneten sowohl die göttlichen Eigenschaften als auch die menschliche Freiheit. Ihre Lehre ist die der schroffsten Prädestination. Dementsprechend könnte in ǵabarût eine durchgreifende Weltleitung durch die göttliche Macht ausgedrückt sein, also derselbe Grundgedanke, der der qudra, der Schicksalsmacht, zu Grunde liegt. Dieser Begriff der Weltleitung und Schicksalsbestimmung ist ein Begriff, der seinem Inhalte nach den Emanationsideen entgegengesetzt ist. Es gelingt aber Alfârâbî, auch diesen Begriff in sein Emanationssystem hineinzuzwängen, indem er ihn als Hypostase und selbständige Substanz zum Objekte der Emanation macht (die Qudra und rubûbîja emanieren aus Gott) und von ihr weiterhin eine andere Hypostase, die Welt des zweiten Wissens, emanieren läßt. Der Terminus Rubûbîja ist der Theologie des Aristoteles entlehnt, wo seine Erläuterung als der eigentliche Zweck des Werkes (arab. Text S. 3, 13) bezeichnet wird. Daher wurde er in den arabischen Titel dieser Schrift im Fihrist des Mohammed bn Isḥâk aufgenommen. In diesem emanatistischen System kann ihre Stellung nur die sein, daß sie den Urquell der Emanation (3, 15 f.) bildet, und durch ihren Einfluß, der mit dem Lichte verglichen wird, die gesamte Kette der Emanationen durchdringt und beherrscht, weshalb sie in dieser Weltanschauung mit Gottesherrschaft wiedergegeben werden kann.

Die arabische Wortform rubûbîje bezeichnet einen Kollektivbegriff, eine Anzahl von Einzelkräften, die unter einem Begriffe als Weltpotenz zusammengefaßt sind. Darin könnte ein Hinweis auf eine philonische Auffassung liegen. Philo (cfr. Zeller

Ph. d. Gr. III 2, 362 ff.) hat als höchste untergöttliche Macht eine dem stoischen Begriffe (Zeller III 2, 361, 3) der das Weltall durchdringenden Ursachen nachgebildete Idee aufgestellt, die der bald als Vielheit, bald als Einheit (cfr. Zeller III 2, 69, 9 u. 529) gefaßten Kräfte. Diese haben die Aufgabe, die Beziehung Gottes, der als durchaus außerweltlich gedacht ist, mit den Geschöpfen zu vermitteln. Sie sind Werkzeuge des göttlichen Willens (cfr. Zeller III 2, 363, 3), wie auch bei Alfârâbî die göttlichen Gewalten und die Kräfte der Welt des Logos als Werkzeuge unter der qudra, der göttlichen Macht, stehen, welch letztere mit dem göttlichen Willen zu vergleichen ist.

Jede einzelne Kraft ist bei Philo nicht persönlich; ihre Gesamtheit wird vielmehr als eine für sich bestehende, selbständige Substanz, eine Welt für sich wie bei Alfârâbî dargestellt. Wenn somit die sachliche Verwandtschaft mit einem jüdischen Ideenkreise dargetan ist, so möge es auch gestattet sein, den Terminus rubûbija mit rebabôt zusammenzustellen, mit dem der Redaktor des Deuteronomiums Dt. 33, 2 „Myriaden von Engeln" bezeichnet, die, wie die göttlichen Kräfte bei Philo, die Befehle Gottes ausführen. Die historische Verbindung wäre in dem Umstande zu suchen, daß in den ersten Jahrhunderten des Islams jüdische Ärzte mit christlichen vielfach zu den Höfen der Kalifen Zutritt hatten.

In dieser philonischen Welt des Logos befinden sich zwei Kräfte, die Macht und die Güte Gottes (cfr. Zeller III, 2, Philo 369), in ähnlicher Weise wie in Fârâbîs System rûḥ und kalima. Um den Vergleich des näheren durchzuführen, wäre die Theologie des Aristoteles herbeizuziehen, in der kalima (cfr. arab. Text 110, 11) durchweg die Bedeutung von kosmischer Kraft und wirkender Natur besitzt. Der Parallelbegriff zu kalima, der rûḥ, wäre in dem Falle, daß auch für Alfârâbî kalima mit Naturkraft wiederzugeben wäre, mit Geisteskraft zu übersetzen. Nachdem die Begriffe der Tafel, des Schreibrohrs, der Qudra, des amr und der Eigenschaft des göttlichen Wissens sich als koranische erwiesen haben, wird man auch für die Erklärnng von Geist und Wort zunächst an dieselbe Quelle denken, um sodann außerkoranische Parallelen aufzusuchen. Koran 16, 1 u. 2 (den Befehl

Gottes übermittelnd, steigen der Geist und die Engel nieder) s. 17, 87. 40, 15.

K. 4, 169. (Christus ist der Geist und das Wort Gottes).

K. 12, 87. (ruḥ Gnade Gottes).

K. 15, 29. (Gott haucht dem ersten Menschen von seinem (göttlichen) „Geiste“ ein, worauf die Engel vor Adam anbetend niederfallen) K. 38, 72.

K. 16, 2. 104. Er sendet die Engel herab, auf daß sie seinem „amr“ (Befehl) zufolge seinen Geist (rûḥ) übermitteln sollen.

K. 17, 87. Bereits den ersten Genossen des Propheten in Mekka erschien der rûḥ als eine den Polytheismus streifende göttliche Wesenheit, und sie stellten ihrem Propheten unliebsame Fragen, worauf er sich von Gott folgende Offenbarung geben ließ: „Sie werden dich betreffs des rûḥ befragen, dann antworte ihnen: „der rûḥ (Geist) entstammt dem „amr“! (Befehl) deines Herrn. Doch es ist nur ein geringes Wissen, das euch mitgeteilt wurde.“ Ein leises Gefühl der Reue von seiten Mohammeds, diesen seiner monotheistischen Religion gefährlichen Begriff rûḥ aufgestellt zu haben, klingt in folgendem Verse (88) an, wo Gott sagt: „Wahrlich, wenn wir wollten, könnten wir unsere Offenbarung an dich (betreffs des rûḥ) wieder zurücknehmen; dann hättest du aber an ihm (dem rûḥ, der persönlich gedacht ist) uns gegenüber keinen Beistand.“ Ebenso 58, 22. 78, 38.

K. 19, 17. 21, 91. 66, 12 erinnern an den christlichen Begriff des hl. Geistes. Ebenso K. 26, 193. 70, 4. 97, 4. Der rûḥ bringt die Offenbarung auf die Erde, ein Begriff, der in einer, in neuplatonischen Gedanken sich bewegenden Philosophie leicht Verwendung finden konnte.

K. 40, 15. 42, 52. Gott ist auf der erhabensten Stufe, Er, der Herr des Thrones („ʿarš“! Alfârâbî), sendet den rûḥ (Geist) kraft seines Befehles („amr“!).

K. 32, 8. Der Geist des Menschen ist ein Hauch des göttlichen rûḥ (Geistes) (cfr. Genesis c. 1).

Kalima sure 4, 162 bezeichnet ein geheimnisvolles Sprechen Gottes. Es verhält sich wie ein Vermittelndes zwischen Gott und den Menschen.

K. 2, 35. Adam nahm von Gott geheime „Worte“ auf und kehrte dann reumütig zu Ihm zurück. s. 2, 118. s. 3, 34. 40. 57. kalima tritt beständig als das heilige Wort Gottes auf. Z. B. 4, 48. 5, 16. 45. 6, 34. 115. 7, 133. 141. 158. 8, 7. 9, 6. 10, 34. 20. 65. 82. 96. 11, 112. 120. 18, 26. 109. 20, 129. 31, 26. 37, 171. 41, 45. 42, 13. 48, 15. 66, 12.

4, 169. Christus ist das Wort Gottes.

9, 10. Das Wort Gottes ist das Erhabenste.

14, 29. „Weißt du etwa nicht, wie Gott ein Gleichnis aufstellte mit seinem beseligenden „kalima“ (Worte)? (Er vergleicht es) mit einem guten Baume, dessen Wurzel festgegründet ist und dessen Zweige bis zum Himmel reichen und der seine Früchte bringt (cfr. Psalm 1, 3 und 4) zu jeder Zeit mit der Erlaubnis seines Herrn.“ kalima ist das Wort, das die Welt leitet und im Jüngsten Gerichte (sur. 39, 20) den Entscheid gibt, nach Art eines Richterspruches. Ferner: 39, 71. 40, 6. 42, 20. 23. 43, 27. 48, 26. 9, 40.

Geist und Wort sind also Mittelwesen und finden daher naturgemäß ihre Stelle in der Hochwelt an der Seite der anderen Hypostasen, die zwischen Gott und der Welt, der Einheit und der Vielheit, der reinen Aktualität und dem möglichen, zufälligen Sein vermitteln sollen, und zwar um so eher, als auch folgende philosophische Gedanken zu denselben Vorstellungen führen mußten.

Es ist befremdend, daß Alfârâbî die sonst üblichen neuplatonischen Begriffe, Verstand und Seele, nicht als Prinzipien der Hochwelt erwähnt. Für die gesamte Philosophie der damaligen Zeit ist es auf Grund der Theologie des Aristoteles zweifellos, daß außerhalb Gottes zunächst ein geistiges Prinzip, der Verstand (ʿaql), besteht, und unter diesem ein seelisches, die Weltseele, als mit den Sphären verbunden gedacht wird. Auch Alfârâbî kannte diese Prinzipien aus der Philosophie seiner Zeit und betrachtet sie auch in seinem Musterstaate und der Staatsleitung als Teile der Hochwelt. Wenn er dieselben in den Ringsteinen also nicht zu kennen scheint, so muß dies seinen besonderen Grund haben. Inhaltlich sind sie in Nr. 13 enthalten, jedoch ist die traditionelle Bezeichnung vermieden. Die Absicht des Philo-

sophen scheint also darin zu liegen, daß er die durch griechischen Einfluß entstandenen Bezeichnungen (nus = aql, psyche = 'nafs) unter Beibehaltung ihrer Gedanken vermeiden will, um sie durch koranische, orthodoxe Ausdrücke zu ersetzen. Das zweite Wissen, auch teilweise der amr, vertritt zweifellos das rein geistige Prinzip, den Verstand, in dem die Ideen subsistieren. Unter ihm muß das seelische Prinzip sich finden, das also durch Geist und Wort vertreten sein dürfte. Zwischen zwei Klippen muß Alfârâbî hindurchsteuern, um weder die philosophischen Ansichten zu verleugnen, noch die Strenggläubigen zu verletzen. Auf der einen Seite will er den Anschein erwecken, als ob er den Schöpfungsgedanken nicht ausschlösse, auf der andern aber zugleich den Evolutionsgedanken so klar aussprechen, daß er von Eingeweihten unzweideutig verstanden werden kann. Dies erreicht er dadurch, daß er zunächst die Ausdrücke vermeidet, die direkt den Gedanken der Schöpfung (ḫlq) und den des freien Willensentschlusses Gottes (irâda und iḫtijâr) ausdrücken, dabei diejenigen koranischen Termini verwendet, die in der Denkweise des Volkes mit dem Schöpfungsgedanken assoziiert sind, zugleich aber auch im philosophischen Sinne verstanden werden können (rububîje, qudra, amr). Ferner spricht er an entscheidenden Stellen den Emanationsgedanken bildlich, aber doch nicht undeutlich aus.

Der Prozeß der Weltbildung ist in der Welt des Logos 16, 23 so weit vorgeschritten, daß die Ideen der Dinge zu selbständiger Existenz gelangt sind. Nun handelt es sich darum, aus diesen die materielle Welt entstehen zu lassen. Unser Denken geht so vor sich, daß der Geist einen Begriff erfaßt und das Wort ihn der Außenwelt vermittelt. Wenn nun die Natur der Ideenwelt der unserer Begriffe analog ist, so liegt es nahe, aus dieser Ideenwdlt die Verbindung zur materiellen Welt in einer Weise herzustellen, die ebenfalls unserm Denken analog ist, die also durch das Wort erfolgen muß, das der Geist ausspricht. Gerade so wie wir unsere Begriffe durch das „Wort" gleichsam in die Außenwelt projizieren, müssen auch die unseren Begriffen wesensverwandten Ideen der Hochwelt durch „ein Wort" (16, 26) in die Außenwelt projiziert, d. h. in die erste Materie eingegossen werden.

Einen weiteren Einblick in die Genesis der Begriffe könnte folgende Erwägung bringen. Plato hatte in die Ideenwelt den Ideal-Menschen versetzt. Derselbe bildete schon vor der Zeit Fârâbîs einen beliebten Gegenstand der Spekulation, wie die Theologie des Aristoteles p. 146—152 zeigt. Aus diesen platonischen Spekulationen konnte unserem Philosophen der Gedanke kommen, den Ideal-Menschen zu konstruieren und ihm in der Hochwelt seinen Platz anzuweisen, eine Anschauung, die nicht zu verwechseln ist mit der Idee des Makro- und Mikrokosmus, die wir bei den lauteren Brüdern und in der Kabbala vorfinden. Nach der Theologie des Aristoteles (150, 15 arab. T.) ist im Sinnes-Menschen der seelische und der geistige Mensch (als Form des materiellen) enthalten. „Will man aber (Theologie des Aristoteles, arabischer Text 146, 17 ff.) etwas Nichtstoffliches beschreiben, so muß man die Form (für den Menschen „Geist" und „Seele") allein beschreiben." „Ist dem also, so behaupten wir, daß, wenn jemand den lebendigen Menschen (d. h. den Idealmenschen) beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muß." Auf dem Boden dieser Prinzipien lag es unserem Philosophen nahe, die beiden formellen, psychologischen Begriffe „Geist" und „Seele" in die Hochwelt zu versetzen, um damit den Idealmenschen darzustellen. „Im letzten (dritten) Menschen, der ja ein Abbild des ersten ist, liegt das Wort (kalima! Alfâr. Nr. 13, die Macht) des ersten, wegen der Ähnlichkeit mit ihm. Im ersten Menschen liegen aber die Worte (kalimât, die Mächte) des Geistesmenschen, und dieser spendet sein Licht dem zweiten Menschen, d. h. dem Menschen, der in der seelischen Hochwelt ist. Dieser zweite läßt sein Licht auf den dritten erstrahlen, d. h. den, der in der körperlichen Niederwelt weilt."

Kalima ist im vorliegenden Texte in einer außergewöhnlichen Bedeutung gebraucht als „Macht" [1]. Nach dem Kontexte könnte man es jedoch auch mit „Prinzip des Handelns" oder „Natur als Prinzip ihr eigentümlicher Wirkungen" übersetzen, entsprechend den Ausführungen in 150, 17—19 d. Theol. d.

---

[1]) cfr. Dozy, Supplément II 486a (Zauberwort; domination u. s. w.).

Arist., die gleichsam einen Kommentar zu kalima bilden: „Denn er (der dritte, irdische Mensch) verrichtet teils Taten des Geistesmenschen, teils Taten des Seelenmenschen, weil im Körpermenschen beide Mächte (Prinzipien des Handelns, „el kalimatâni“!!), d. h. die des seelischen und die des geistigen enthalten sind, jedoch in geringer, schwacher und kümmerlicher Weise, da er nur Abbild des Abbildes ist“ (d. h. Abbild des Seelenmenschen, der seinerseits wiederum nur Abbild des Geistesmenschen ist). Nimmt man obige Bedeutung auch für diese Stelle der Ringsteine an, so bilden Rûḥ und Kalima als Geist und Prinzip des Handelns (Wille) die wesentlichen Teile der menschlichen Natur und stellen den Idealmenschen dar. Als mit den zwei Kräften des Geistes und Willens begabt erscheint in der Philosophie der Getreuen von Boṣra [1]) die Weltseele, deren Stelle, wie oben dargelegt wurde, in Nr. 13 Geist und Wort vertreten.

Die Termini kalima und amr ließen sich, um eine Vermutung über ihre Entstehung aufzustellen, auf denselben Ursprung, den griechischen Logos zurückführen. Kalima, Wort, ist seine direkte arabische Übersetzung, während amr in der durchaus unarabischen Bedeutung „Wort“ auf eine syrische Vermittlung (emrâ) hinweist. Beide bedeuten ursprünglich dasselbe; da sie sich aber terminologisch unterschieden, wurden für beide verschiedene Begriffe aufgestellt. Da kalima ferner wohl auf griechischen Einfluß hin (logistikon = die denkende Seele) zum philosophischen Terminus für „die Seele“ wurde, so liegt es nahe, diesen Terminus mit Psyche und den ruḥ mit Pneuma wiederzugeben. Verwandte Ideen finden wir in dem System der Getreuen von Boṣra. Sie führten den Gedanken aus, daß der Mensch, der Mikrokosmus, dem Weltall, dem Makrokosmus nachgebildet sei. Da nun der Mensch aus Geist, Seele (Wort) und Körper zusammengesetzt ist, so müssen sich die ersten beiden Prinzipien auch in dem großen Weltall, dem Makrokosmus, wiederfinden.

Neben diesen Erwägungen laufen pythagoreische Gedanken [2]).

---

[1]) cfr. Dieterici, Die Weltseele. S. 17.

[2]) Vergl. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert. Makrokosmus S. 191 und sonst passim.

In der Welt des Logos mußte Alfârâbî eine Zweiheit anbringen, um die Harmonie seines Weltgebäudes herzustellen und zwischen der ersten Welt, der der göttlichen Gewalten, die als Einheit gefaßt ist, und der dritten Welt, die die Dreiheit darstellt, zu vermitteln. Es lag für ihn somit nahe, die beiden geistigen Prinzipien des Mikrokosmus an die Stelle der Zweiheit im Makrokosmus zu versetzen. Daß die ganze Seele des Menschen mit ihren höheren wie niederen Kräften als Weltseele gedacht wird, ist für das philosophische Denken dieser Zeit nicht nur nicht befremdend, sondern sogar natürlich. Die Harmonie beider Welten mußte bis ins einzelne ausgeführt werden. So finden wir in der Philosophie „der Getreuen von Boṣra" in der Weltseele drei Teile: den begehrenden, den zornmütigen und den vernünftigen Teil, zumal da die Seele, auf die Vernunft, d. h. die Zweiheit, folgend, eine Dreiheit darstellen mußte [1]. Auch lange nach Alfârâbî hat der Gedanke nichts Auffallendes, so daß er bei Ibn Gebirol [2]) sehr deutlich erscheint. Eine entfernte Parallele könnte vielleicht die Ḳabbala abgeben. Auch ihr liegt die Idee des Makrokosmus und Mikrokosmus zu Grunde [3], indem sie folgendes Weltsystem aufstellt:

Welt	Mensch
Aẓilâ	zehn Eigenschaften d. adam qadmôn
Berijâ	Intellekt
Jeẓirâ	Vernünftige Seele
ʿAsijjâ	Vegetative Seele.

Die vier kosmischen Stufen sind Emanationen des adam qadmôn, des Idealmenschen, einer theosophischen Exegese der „Gestalt" des Menschen, die über den Tieren der Vision des Ezechiel schwebt.

Dunkel bleibt noch der eigentliche Sinn des Ausdruckes S. 16, 29: „Dann kreist alles um den Ursprung", d. h. das Weltall bewegt sich in kreisförmiger Bewegung um Gott (mabda

---

[1]) Dieterici, Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert. 1876 Leipzig. Makrokosmus. S. 175—176, ebenso „Die Lehre von der Weltseele" (von demselben S. 28, Z. 13).

[2]) fons vitae. III. ed. Baeumker (vergl. dazu Munk, Mélanges 199), wo die Weltseele in eine vegetative, animalische und rationale eingeteilt wird.

[3]) vergl. Munk, Mélanges S. 493.

= Ursprung ist der Terminus technicus für Gott als erste Ursache). Die Erde, um die sich das Weltall wie um seinen Mittelpunkt bewegt, kann nicht gemeint sein. Die richtige Deutung vermittelt uns die altbabylonische Weltauffassung. Der feste Punkt, um den sich das Weltall bewegt, ist der Nordpol, der Sitz des höchsten Gottes. Er gibt die Richtung an, die man beim Gebete einzunehmen hat [1]). Am höchsten Punkte der Ekliptik, dem Nibir-Punkte, nähern sich die Planeten der Gottheit am meisten, dann wenden sie sich wieder, gleichsam als Boten Gottes, der niederen Welt zu. Von dieser kehren „sie dann wieder zurück zur Welt des Logos" S. 16, 31. Dies ist also der große Kreislauf, an dem auch die sublunarische Welt in ihrer Weise teilnimmt; denn alle Geschöpfe gehen durch Vermittelung der Ideenwelt von Gott aus und „kehren, jeder einzeln, zu Gott zurück", indem der unsterbliche Teil ihres Wesens, sei es die Seele des Menschen oder die Wesensform der Dinge, die beide ewig und unvergänglich sind, wieder in die Hochwelt, von der sie herkam, zurückkehrt, den Kreislauf vollendend.

Nr. 14. 17, 1, Ism.: „Ein seinem Wesen nach Existierendes (ens a se) ist ein solches, dessen Existenz nicht von einem anderen herkommt. Die Erklärung dazu ist folgende: Nehmen wir irgend ein beliebiges, reales Ding, so muß es entweder notwendig oder zufällig sein, weil diese zwei (Existenzweisen) das Existierende umfassen [2]). Ist es nun notwendig, so ist das Gewollte (daß ein Notwendiges existieren muß) bewiesen; ist es aber zufällig, so muß es schließlich hinführen zu dem Notwendigen; denn das Zufällige kann nicht a se existieren, sonst ergäbe sich das ursachlose Hervortreten (aus dem Nichts) ohne einen Hervorbringer. Daraus folgt, daß es durch einen anderen ins Dasein gerufen sein muß, der seinerseits nicht wieder nur zufällig sein kann und so endlos fort, sonst müßte sich die endlose Kette (der causae per se) ergeben. Daher gelangt man zu einem Nicht-

---

[1]) Vergl. dazu Wilh. Freiherr von Landau, Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer. M. d. V. A. G. 1904. H. 5. S. 57. Anm. 2 und die einschlägigen Schriften von H. Winkler.

[2]) d. h. non datur tertium.

zufälligen, zum Notwendigen.“ „Die Existenz muß sein Wesen sein, nicht eine notwendige Eigenschaft von Ihm.“

17, 4. Ism.: „Absteigend von (der Betrachtung) des reinen Seins zu den Stufen der Zufälligkeit erkennst du, daß letztere nach der Definition ihres Wesens kontingent sind, daß jenes aber das reine Sein ist. Die Theologen (d. h. die Mystiker) betrachten nach ihrer Methode die Existenz als das Wesen Gottes; denn sobald sie festgestellt haben, daß irgend ein Ding real existiert, beweisen sie (durch den Kontingenzbeweis cfr. ad 17, 1), daß Gottes Sein nicht ein (zu seinem Wesen) von außen Hinzutretendes sein kann, sondern sein Wesen selbst ausmachen muß. Anders stellen sich dazu die Naturwissenschaftler und die Mutakallimûn (die weder mystisch (ṣûfisch) noch theologisch denkenden Philosophen). Sie unternehmen diesen Beweisgang nicht; ja, einige leugnen sogar seine Gültigkeit. Kurz (ad 17, 4—6), aufsteigend erkennst du Gott und das Kontingente und unterscheidest beide, absteigend erkennst du nur das Kontingente, Gott aber nicht, noch unterscheidest du beide.“

Nachdem im vorausgehenden Gott Nr. 1—8 und das Hervorgehen der Geschöpfe aus Ihm Nr. 9—13 behandelt wurde, wird von Nr. 14 an der Mensch in seiner Beziehung zu Gott betrachtet. Da die gesamte Weltordnung 16, 29—32 auf Gott hin tendiert, so muß Gott auch für den Menschen letztes Ziel sein.

Nr. 15. 17, 15. Isma'il vergleicht die beiden Wege des Erkennens: „Wenn du zuerst den Begriff des Seienden fassest, dann erkennst du sowohl das als bloßes Sein Existierende (Gott) als auch die Dinge, die zufolge ihrer Definition nicht reines Sein sind, sondern vergänglich und nur durch ein anderes Wesen Bestand haben; denn auf dem eingeschlagenen Wege beginnt man bei der Ursache und endigt bei den Wirkungen, die zufällig sind, und sieht ein, daß jede von diesen die Existenz von jenem reinen Sein entnimmt. Erkennst du aber zuerst die zufällige (Welt), indem du das Geschöpf betrachtest, das kontingent und zufällig ist, und dadurch dich zu dem Schöpfer führen läßt, dann erkennst du zwar das Zufällige, aber nicht den Wahren, so wie Er ist, d. h. insofern er der Wahre (der Seiende) per se ist; denn das Höchste, was du auf diesem Wege erkennen (kannst), ist, daß das Ge-

schöpf auf einen Schöpfer hinweist, ob aber dieser Schöpfer per se existiert oder nicht, bleibt auf diesem Wege unbekannt. Es liegt nahe, daß dies zugleich ein Hinweis auf die Vorzüglichkeit des eingeschlagenen Weges (der ersten Betrachtungsweise) ist."

Nr. 16. 17, 20. Isma'il: „Wenn das Wesen Gottes nicht von vielen prädiziert wird, dann hat es auch keinen „Ähnlichen" neben sich; denn die Ähnlichkeit erfordert die gemeinsame Teilnahme am Wesen (in irgend welcher Weise, Teilnahme in Bezug auf genus, species oder propria). Wenn Er also keinen „Ähnlichen" neben sich hat, dann auch keine gleiche (Mitart). Denn die Leugnung des allgemeineren [1]), des subalternierenden Begriffes hat die Negation auch des subalternierten, des spezielleren zur Folge."

17, 23. Die verschiedenen Teilungsarten des Quantitativen enthalten die Worte Isma'ils: „Das notwendig Seiende zerfällt in keiner Weise in Teile, sei es nun, daß diese sich in ihrer Quantität so verhalten, daß sie eine immer weitergehende Teilung ohne Ende zulassen (wie das Kontinuum) oder daß sie eine Einheit bilden, indem sie eine (reale) Teilung überhaupt nicht zulassen (z. B. die begrifflichen und qualitativen Teile eines Ganzen), oder nur eine solche, die bis zu letzten unteilbaren Einheiten gelangt."

17, 24. „Das in Seiner Sichtbarkeit und Verborgenheit befindliche wirkliche Sein ist sein Wesen selbst."

17, 25—28. „Blicke auf die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung und die des geistigen Erkennens und gehe sie einzeln durch, ob beide gleich geartet sind."

Nr. 17. 17, 31. Nach Aristoteles bewegt Gott das Weltall wie ein Objekt der Liebe. Alles Geschöpfliche strebt also zu Gott hin wie zu seinem Gegenstande der Liebe (Alf. 18, 30 f. 40, 17—20 u. arab. Text Dietericis S. 58, 4—5). Für eine

---

[1]) Der subalternierende Begriff ist der der Ähnlichkeit, der sich eventuell nur auf die propria erstrecken kann; der subalternierte, der engere, ist der der Gleichheit, der sich nur auf das Genus, d. h. die unter demselben vereinigten Mitarten, oder auf die species, d. h. die in seinem Umfange enthaltenen Individuen ausdehnt.

theologische Weltauffassung muß Gott, als das Vollkommenste, auch höchster Gegenstand des Strebens nach Glück sein. Denn die Seligkeit besteht in der Betätigung, dem actus secundus (vergl. Nr. 18) der höchsten Fähigkeit betreffs ihres erhabensten Objektes, d. h. in der Erkenntnis Gottes, wenn die Denkfähigkeit als die edelste zu gelten hat [1]). Gott, als die „Wahrheit" gefaßt, ist wohl ein an den Koran sich anschließender Gedanke. „Die Wahrheit stammt von ihrem Herrn (Gott) [2]), d. h. von Gott kann nur Wahrheit kommen. Deshalb, so schließt der platonisch denkende Philosoph, ist er die Wahrheit in wesenhafter Weise (17, 15) und alles übrige ist durch Ihn, d. h. von seinem Wesen (der Wahrheit) partizipierend, wahr und erkennbar (15, 13). Der actus secundus, das Wirken einer Fähigkeit, ist zufolge den philosophischen Ansichten des Mittelalters die von jeder Potenz erstrebte Vollkommenheit, zu der die Fähigkeit von Natur aus hingeordnet ist (cfr. Thomas, S. theol. I. qu. 77. art. 3. c. art.). In ihm ist daher naturgemäß auch ihre Seligkeit zu suchen.

17, 32. Isma'îl: „Das vollkommene Objekt ist das, was für den Erkennenden als solchen eine Vollendung und ein Gut bedeutet, und das widerstrebende ist ein solches, das eine Schädigung und ein Böses ist."

18, 7. Das Erkennen Gottes besteht darin, „daß sich Gott in die Erkenntnisfähigkeit einprägt, insoweit diese die Herrlichkeit des ersten Wahren in ihrer Heiligkeit und Unkörperlichkeit in Bezug auf Wesen und Handlungen ertragen kann".

Nr. 18. Isma'îls ṣûfische Lehren über das Schauen Gottes enthalten die Ausführungen:

18, 12. „Die glückliche Seele ist die in Gott ruhende, ohne sich einem anderen zuzuwenden." „Kenntnis" (ṣûfischer Terminus) bedeutet das Hingelangen zu Gott. 18, 13. „„Erkennen", das in der vulgären Sprache „Erreichen" bedeutet, ist

---

[1]) cfr. Thomas, Summa theol. I—II. qu. 3. art. 8. Arist. Nicom. Ethik X, 7, 1177 b. Ethica Eudemi 1249 b. 17. Zeller II, 2, 877. 70, 12.

[2]) Koran 2, 24. 2, 103. 10, 94. 109. 11, 20. u. s. w. 2, 85. (Er ist die Wahrheit) 6, 66. 10, 33. 20, 113. 22, 6. (Gott ist der Wahre) 22, 61. 23, 117. 31, 29. 41, 53.

Erläuterung zu „Kenntnis“ und will sagen: Die Vollendung der glücklichen Seele ist das Hingelangen zum per se Wahren[1].“

18, 14—15. „In heiligem Glanze“, d. h. bei der Unberührtheit Seines Wesens, Seiner Eigenschaften und Namen von Veränderlichkeit und Mangel, insoweit die glückliche Seele es erträgt und dazu vorbereitet ist, die Erscheinung Gottes in sich aufzunehmen. Daß aber Gott erscheint, so wie er in sich ist, ist für einen anderen als für Ihn unmöglich.“ Gottes Wesen wird also nur von Ihm ganz erkannt.

en-nafs el-mutma'inna bezeichnet den (in der Betrachtung Gottes) seligen Geist des Menschen (cfr. Gorgâni definitiones. S. 263 u. Koran 89, 27 und passim).

Nr. 19. 18, 19. „Die in Gott glückliche Seele, die befreit ist von dem Körperlichen, dem Finsteren, empfängt eine Erkenntnisform, die (von Gott)[2] auf sie herabströmt und sich mit ihr verbindet, ausgehend von den geistigen, ideenartigen Objekten der Glückseligkeit infolge eines Aufleuchtens der Leuchten[3] Gottes und Seiner Schönheit, indem sie das (schwache) Licht der Existenz der Seele überstrahlt, so daß das letztere hinschwindet beim Erglänzen dieser Leuchten. Sie schaut dann Gott in jedem Dinge, ja sogar jedes Ding[4] (als Gott); sie vergeht (Nirvana) und erfährt (weiß), daß Gott (allein) die Existenz ist (ṣûfischer Pantheismus) und daß alles außer ihm nur Nichtigkeit und Illusion bedeutet, und so bewahrheitet sich im eigentlichen Sinne der Ausspruch Lebîds[5]: „Wahrlich, alles außer Gott ist nichtig.“ Verlassen aber diese Erkenntnisse die Seele wieder, wie der Meister (as-Suhrawardi) es lehrt in seinen „Annäherungsstationen der Ṣûfîs“[6], indem er sagt: „Die Offenbarung ist wie

---

[1]) Vergl. dazu die Beiträge zur Philosophie Isma'îls. VI. Psychologisches. 1.

[2]) faiḍ, die von Gott ausgehende Emanation.

[3]) Die altbabylonische Vorstellung, nach der Sonne, Mond und Sterne die Offenbarungsformen der Gottheit waren, scheint noch lebendig zu sein.

[4]) kulla des arab. Textes ist wohl als zweiter Akk. zu tarâ aufzufassen. Alle Gegenstände der Sinneswelt sind für den Mystiker göttlicher Natur.

[5]) Huber, Divan des Lebîd, Gedicht 41, 9. Der zweite Teil des Verses lautet: „und alles Schöne ist unabwendbar vergänglich.“

[6]) Vergl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur. I. 441. Nr. 10.

ein Blitz, der aufleuchtet und dann rasch erlischt", und kehrt sie zu sich selbst zurück und kommt zu ihrem früheren Zustande, d. h. kommt sie zurück und wird wieder zu dem, was sie früher war, dann überkommt sie Schmach, d. h. Schmerz ob der Trennung und des Verlustes Gottes, da sie sich von dem wahrhaft (per se) Erstrebten (dem letzten Ziele) entfernt hat."

Die Theologie des Aristoteles (22, 7 ff. arab. Text) bietet eine literarische und sachliche Parallele (taša̓bbahat 22, 8 = Ringst. 278, 6). Um einen Gegenstand zu erkennen, verähnlicht sich die Seele mit ihm (cfr. op. cit. 22, 12). Dieses vollzieht sich durch Aufnehmen (taqabbul) und zwar der Wesensform [1]) und des sich Vereinens mit ihnen. Das Erkennen ist daher inhaltlich nicht durch subjektive Momente getrübt (Realismus).

18, 20. Die Seele sieht Gott, indem sie sich in gewisser Weise mit ihm verbindet. Vergl. dazu Theol. d. Arist. 21. Z. 18. Die Seele wird eins mit dem Intellekt (ittiṣâl 21, 17 Ringst. 278, 8). „Läßt aber die Seele ab vom Geiste" (21, 18 = Ringst. 278, 8—9), d. h. kehrt die Seele zu sich zurück (Gott verlassend), so strebt sie für sich allein zu sein (22, 4). „Gedenkt sie dann dieser Niederwelt, so sinkt sie von jener hehren Hochwelt nieder." (Ringst. 18, 22. 23.)

Nr. 20. 18, 24. Das griechische Wort *βουλιμίασις* aus Plutarch Symp. 6, 8, 6 wird mit „Ochsenhunger" erklärt und ist buchstäblich in das Arabische übergegangen, wo es als Eigenname aufgefaßt erscheint in der Form „Hunger des Bûlimûs". Isma'il versucht mit seinen Kenntnissen des Griechischen eine etymologische Erklärung: „Bûlî bezeichnet in der Sprache der Griechen etwas außerordentlich Großes (*πολύ*) und „Mûs" bedeutet Hunger, so daß der Inhalt des ganzen Ausdruckes der ist, daß die Glieder vor Hunger hinschwinden, während der Magen sich gesättigt fühlt."

19, 1. „Zum Zustandekommen der Freude und des Schmerzes genügt es nicht, daß das Objekt beider im aufnehmenden Subjekte zugegen ist, sondern dieses muß sie auch (unter

---

[1]) Ringst. 272, 20 taṣawwara Denominativum von ṣûra Wesensform. Thomas, S. theol. I. q. 84. q. 85 u. q. 86.

dem formellen Gesichtspunkte) als solche (als gut oder böse) erfassen."

Nr. 21. 19, 12. Unbestimmt bleibt, ob Isma'il den Zustand der ṣûfischen Ekstase oder den der Seele nach dem Tode im Auge hat oder ob er beide identifiziert in den Worten: „Wenn dein Schleier von dir genommen ist und die Verhüllung weggenommen wurde, die auf deinem Herzen (dem Sitz der Gedanken) und auf deinen Sinnen lag, weil du dich mit der Sinnenwelt abgabest, das rein Geistige aber vernachlässigtest und nicht zu ihm hinstrebtest, dann wird dein Blick an diesem Tage scharf (19, 7), d. h. dann, in diesem bestimmten Augenblicke, wenn der Schleier von deinem Blicke fällt. Dein Blick ist dann scharf und durchdringend; er sieht, was sonst vor dir verhüllt war, und erkennt die Dinge in ihrem eigensten Wesen, und dann genießt er die Seligkeit; denn seine höchste Vollkommenheit besteht darin, daß die Dinge auf diese (immaterielle) Art in seinem Geiste wirklich werden. Die Weisheit und der Vorteil (Vorzug), den du aus deiner Natur ziehst (die eine geistige Substanz ist), sind jene Erkenntnisse, und daher erfordert es die Beschaffenheit deiner Seele, wenn sie (von ihrem Körper? oder der Anhänglichkeit an die Sinneswelt) verlassen wurde, und gehört zu ihrer Natur, daß sie zu jenen geistigen Erkenntnissen gelangt und in deren Erkennen glücklich ist."

19, 3. Die Lehre, daß nur die höher Veranlagten und nach der Vereinigung mit dem Geiste strebenden Menschen ein jenseitiges glückliches Leben zu erwarten haben, während die anderen mit dem Tode zu Grunde gehen, soll nach dem Berichte des Averroes [1]) eine Lehre Fârâbis gewesen sein. Diese an die Stoa erinnernde Lehre könnte auch hier anklingen, insofern Alf. kranke und gesunde Seelen unterscheidet, eher aber noch 19, 18, wo die zum Materiellen neigenden Seelen nicht für die höhere, intellektuelle Seligkeit bestimmt zu sein scheinen. Die spätere Lehre ibn Baǵǵas ist hier schon deutlich gezeichnet. Der Ausdruck 278, 3 ittiṣâl erinnert an eine Schrift dieses Philoso-

[1]) Am Ende seiner Abhandlung über den passiven Intellekt in seinem größeren Kommentare zu Aristoteles zitiert Munk, Mélanges S. 348, Anmerk. 3 u. 378, 6.

phen risâlatu-l-ittiṣâl über die Verbindung des passiven, aufnehmenden Geistes des Menschen mit dem aktiven Intellekte, eine Verbindung, in der das Ziel des Menschen und sein Glück bestehen soll (Munk, Mélanges 386—387).

Nr. 22. 19, 14. Isma'il: „Auch abgesehen von der Verhüllung, d. h. auch ohne die Bedeckung, die von deinem Leibe herstammt (hast du einen Schleier). Wenn schon dein eigenes, individuelles Sein für dich einen Schleier bedeutet, obwohl es dir am allernächsten ist, wie sehr sind dann die Außendinge, mit denen du dich infolge deines Körpers bekleidest [1]), für dich ein Schleier. Daher beeile dich, diesen Schleier zu lüften, der dich hindert, zur wahren Vollkommenheit zu gelangen, und streife ab die fremden Hüllen und die körperlichen Gestalten. Wenn du dich freigemacht hast von dem Ballast des Leibes und dem Hemmschuh der bösen Natur, ja auch noch von der Rücksicht auf deine eigene Person (Vernichtung der eigenen Individualität im Nirvana), dann gelangst du zum wahren Endziele."

19, 18. Isma'il versteht die Worte des Philosophen nicht von dem Zustande der Seele nach dem Tode, sondern von dem des Mysten in der Ekstase: „Empfindest du Schmerz, wenn du den Ballast deines Leibes und den Hemmschuh der finsteren Natur in geistigen Übungen und im Kampfe gegen die Zuflüsterungen des Satans und seine bösen Eingebungen abgestreift hast, so daß du dann diese hohe Stufe der Vollkommenheit verlierst, dann droht dir das Verderben; denn diese Empfindung (wörtlich: Handlung) ist ein Zeichen, daß deine Seele sich (der höheren Stufe) widersetzt und der finsteren Menschlichkeit gehört. Befindest du dich aber im Frieden bei der Trennung vom Körperlichen, d. h. wenn du frei wirst von diesen Einflüsterungen und Eingebungen, so blüht Heil, Sieg und Glück dir; denn dieser Friede ist ein Zeichen deines Glückes und dafür, daß deine Seele zu den unkörperlichen, göttlichen und lichtartigen Substanzen zu rechnen ist. Dann befindest du dich in deinem Körper, d. h. in einem Zustande, in dem dein äußeres Verbundensein mit dem Körper ein wirkliches Verbundensein im Wesen ist, als wärest

---

[1]) oder: die du durch deinen Körper besitzest.

du nicht in ihm." — Für den Ṣûfî ist die Verbindung seiner Seele mit seinem Leibe nur eine scheinbare, d. h. ohne Einfluß auf den Verstand; für die übrigen Menschen, die den mystischen Sieg noch nicht erfochten haben, ist sie eine reale und den Geist fesselnde.

19, 21. „Dann befindest du dich in der Weite des Himmelreiches; denn in diesem Zustande hindert dich nicht mehr deine Beschäftigung mit dem Körper und den Sinnesobjekten, den Weg der unkörperlichen Wesenheiten zu wandeln. Daher schließe mit Gott, dem Notwendigen, gleichsam einen Vertrag, daß Er dich in diesem Zustande erhalte und immerfort verweilen lasse. Glaube an die Wahrheit dessen, was die Propheten von Gott überbrachten; füge dich Seinen Befehlen und vermeide, was er verboten hat; denn dies verhilft dir zur Vergeistigung und versetzt dich in die Weite des Himmels. Er (Alfârâbî) bezeichnet das Verhältnis zu Gott als Vertrag; denn das Schließen eines Vertrages findet zwischen zwei Personen statt und soll jede Schädigung des einen durch den anderen unmöglich machen und den Vorteil herbeiführen. Ebenso ist dieser Glaube und dieses sich Fügen die Veranlassung, daß dem Diener Gottes keine Pein, sondern ewige Glückseligkeit zu teil werde."

19, 26. „Allein gelangst du zu Gott, d. h. nur begleitet von deiner Handlung (um für sie Lohn oder Strafe zu erhalten), ohne weltlichen Besitz, noch Geld, noch Kinder, noch ein Nachlaß, der deine Seele beschäftigt, noch eine Sorge, die dich verfolgt für eine andere Person."

In gleicher Weise stehen die Gegensätze betreffs der Auferstehung der Leiber sich gegenüber, die dem griechischen Denken unbekannt war und dementsprechend von den dem griechischen Denken zuneigenden Philosophen der Araber verleugnet wird.

Nr. 23. 19, 32. „Auch wenn er nicht geliebt würde." „Doch wird er wohl geliebt und zwar von vielen Dingen (indem alles geschöpfliche Sein Gott zustrebt). Ein Gegenstand der Liebe ist er für sich selbst; denn Lust ist nach gegebener Definition die Erfassung des adäquaten Objektes (17, 2 unten). Das Erfassen, mit dem Gott sich selbst erkennt, ist nun das mächtigste, und sein Wesen ist zugleich ein vollkommeneres Objekt (der Liebe) als

alle übrigen Wesen, und daher ist Gott für sich selbst der am vollkommensten Glückliche (wörtlich: genießende) und das vollkommenste Objekt des Glückes."

Während in Nr. 17 die Idee vorherrscht, daß Gott der Wahre ist und der Geliebte, was an aristotelisches Denken anknüpft, kommen hier die platonischen und vielleicht auch christlichen Begriffe zur Geltung. Gott ist der per se Gute und daher auch Spender alles Guten. In der Abhandlung über die Liebe berichten uns die Iḫwân eṣ-safâ [1]) (Getreuen von Bosra): „Die Weisen und Philosophen sagen, der Schöpfer ist der erste Geliebte (wörtlich derselbe Ausdruck wie Alfârâbî Nr. 23), und die Sphäre (die Umgebungssphäre) kreist immerdar in Sehnsucht nach dem Schöpfer und aus Verlangen, im vollkommensten Zustande und in vollendetsten Zielen (Endzielen) ewiglich zu verbleiben und zu bestehen."

Nr. 24. 20, 3. Isma'il erläutert die „Entschuldigung" als „das Unvermögen, aus eigener Kraft und Fähigkeit Gott anzuhangen (das jedem Geschöpfe anhaftet. Daraus ergibt sich der Begriff der Gnade für die muslimische Theologie, die Gott jedem geben muß, der selig werden soll). Er ist offenbar in sich selbst [2]); dann geht er auf wie die Sonne allen, die dies Aufleuchten von seiten Gottes verdienen, sei es (daß Er) in ihrem Wesen (erscheint) ohne Mühe (ihrerseits) und Erwerb (von Verdiensten), oder dadurch, daß das Verhüllende (das Körperliche) und Hindernde wegfällt".

In den ersten Zeiten des Islam war die Frage brennend, was der gläubige Muslim, wenn er sündigt, zu erwarten hätte. Die Ansicht der freier denkenden Naṣṣâmijja (Anhänger der Ibrahim ben Sajjâr en-Naṣṣâm), nach Šahrastâni einer Untersekte der Mu'tazila, ging dahin, daß er den Ungläubigen gleichzurech-

---

[1]) ed. Dieterici, arab. Text. S. 506, 7 f. Übers. Die Weltseele. S. 83, 11 ff.

[2]) Alfârâbî will mit den gleichen Worten ausdrücken, daß Gott sich den Menschen offenbart. Da dieser Gedanke auch in dem folgenden Ausdrucke enthalten ist, so sucht Isma'îl nach Analogie der Lehre, daß Gott sich zuerst selbst erkennt und dann erst die Welt (14, 28. 15, 17. 22–23), dadurch einen Fortschritt der Gedanken zu konstruieren, daß er Gott zuerst in sich selbst „offenbar" sein läßt, bevor er sich den Menschen offenbart.

nen sei. Alfârâbî neigt 20, 3 zu der milderen und mehr orthodoxen Ansicht, daß es für den, der aus Schwäche von Gott sich trennte, „eine Nachsicht und einen Grund der Entschuldigung gäbe".

Nr. 25. 20, 8. Der in 16, 30—31 angedeutete Gedanke wird hier als Abschluß der Kosmologie (Nr. 9—25) näher ausgeführt. Er ist in seinen Voraussetzungen ein Erbstück der altorientalischen Weltauffassung. Die Erde befindet sich in einer Bewegung, die der zweier Schalen einer Wage gleicht. Die Vorstellung ist also die, daß sich die östliche Seite z. B. hebt, während die westliche sich senkt, ohne daß die Erde als Ganzes darum den Mittelpunkt des Weltalls verläßt. Es ist dies eine Bewegung, die dem Kreislaufe der Planeten entsprechen soll. Dieselben werden Nr. 13 als um den feststehenden Nordpol des Himmels, des Sitzes der Gottheit, sich im ewigen Kreislaufe bewegend bezeichnet. Ihr Lauf nähert sich dem Nordpole und entfernt sich wieder von ihm, je nachdem sie sich dem Wendekreise des Krebses oder dem des Steinbockes zubewegen. Sie entfernen sich also niedersteigend von Gott und bewegen sich dann wieder aufsteigend zu Gott hin, indem ihre Bewegung durch die Sehnsucht zu Gott getragen ist, der nach Aristoteles das Weltall dadurch bewegt, daß Er sich zu ihm verhält wie das Objekt der Liebe. In dieser Weise sollen sich alle Geschöpfe bewegen. Die Erde kann sich nun nicht im Kreise bewegen. Wenn sie aber dennoch die auf- und niedersteigende Bewegung des Weltalls mitmachen soll, so muß sie eine „schwankende" Bewegung ausführen.

Nr. 26. 20, 13—14. Die arabischen Philosophen unterschieden zwischen Geist, dem denkenden Prinzip, und Seele, dem belebenden. Daß der Geist etwas wesentlich von der Materie Verschiedenes ist, beweist Isma'îl mit denselben Gründen, mit denen man fast zu allen Zeiten die wesentliche Verschiedenheit des Psychischen und Physischen darzutun versucht hat, obwohl sie nur eine Verschiedenheit der beiderseitigen Phänomene, nicht aber des ihnen zugrunde liegenden Wirklichen nachzuweisen vermögen. „Der Geist, d. h. das Erkennende, Verstehende, Redende (in uns), auf das durch das Wort „Ich" hingewiesen wird, entstammt der Welt des Logos, d. h. den real existierenden, begrifflich faßbaren, unkörperlichen Substanzen, nicht der Welt der

sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Dinge; denn jeder von uns erkennt sich selbst in seiner eigentümlichen Natur, und während wir uns auf diese Weise erkennen, finden wir nichts von dem, ohne welches das Erkennen der einzelnen körperlichen Dinge unmöglich ist, nämlich nichts von der individuellen Quantität, Qualität, Lage u. s. w. Wir zweifeln nicht daran, daß das Subjekt des Satzes „ich bin erkennend" bekannt ist; aber dabei wird in unserem Geiste nichts präsent, was Körper oder körperliche Teile und Akzidenzien wäre, wie (das Objekt) der (sinnlichen) Erfahrung beweist. Das, was aber (in diesem Falle) nicht erkannt ist, ist auch nicht erkennbar (und auch nicht existierend). So ergibt sich, daß dieses Subjekt unkörperlich ist, und seiner Natur und Eigentümlichkeit „„kommt es zu, daß es nicht geformt ist durch u. s. w." 20, 14.

20, 19. Isma'îl liest anstatt: „er erhält Eindrücke" irrtümlicherweise (graphisch ist kaum ein Unterschied vorhanden): „er taucht ein (wörtlich: er schwimmt) in das himmlische Reich, das die höchste Welt darstellt, deren Inhalt begrifflich erfaßt (oder: von der Natur des begrifflich Faßbaren) ist." Die arabischen Philosophen bezeichnen die platonischen Ideen als „Geister" oder „Gedachtes", das subsistiert.

Išâra (Hinweis) ist eine Determination, die auf ein materielles Einzelding, das sinnlich wahrnehmbar ist, hinweist. Dem entsprechend handelt unser Text von der Individualität, die durch die Materie hergestellt wird[1]). Daneben bleibt die Möglichkeit einer Individualität ohne Materie, wie sie in der Ideenwelt (Nr. 29) zu denken ist, in der jede Spezies ohne besonderes Individuationsprinzip ein Einzelwesen ist. Diesen Gedankengängen liegt zwar eine aristotelische Idee zugrunde, jedoch erscheint dieselbe in neuplatonischer Gedankeneinkleidung. Um alles erkennen zu können, darf die Seele nichts von dem sein, was sie erkennt, sie muß also, so schließt Aristoteles (de anima 3, 4. 429. a. 18 f.), stofflos sein. Dies wird nun von Alfârâbî dahin weiter entwickelt, daß die Seele in sich, ihrem Sein nach, keine individualisierenden Bestimmungen habe, noch an Raum und Zeit gebunden sei. Sie kann sich frei be-

---

[1]) Vergl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie. Münster 1890. S. 287.

wegen und das räumlich und zeitlich Entfernte erkennen, muß deshalb raumlos und zeitlos sein. Das Erkennen des entfernten Gegenstandes ist also aufgefaßt wie ein Wandern der Seele zu ihrem Objekte, bei dem sie räumlich zugegen sein muß, um es zu erkennen. Besteht dies aus Unkörperlichem, so erhebt sie sich in die rein geistige Ideenwelt.

Wir treffen hier auf Gedankengänge, die mit denen Ibn Rošds verwandt sind. Dieser entwickelt in seinem mittleren Kommentar zu Aristoteles, de anima cap. 4, 429. a. 18, im Anschluß an Alexander von Aphrodisias [1]), folgende Gedanken: Das erkennende Prinzip darf nicht schon die Natur seines Objektes in sich haben, damit es alle Objekte getreu, unterschiedslos und ungetrübt erkennen kann. Im Bereiche des sinnlichen Erkennens darf z. B. das Auge nicht in sich gefärbt sein, es muß vielmehr farblos sein, damit es alle Farben ungetrübt auffassen kann. Das gleiche gilt auf dem Gebiete des geistigen Erkennens. Damit der Verstand alle Objekte unverändert, so wie sie in sich sind, aufzunehmen und zu erkennen vermag, darf er selbst nicht die Natur eines seiner Objekte in sich haben (Alfârâbî R. 279, 19 jataḫallaq), noch eine bestimmte Wesensform sein (20, 14), damit er alle Wesensformen rein objektiv, nicht nach Maßgabe einer bestimmten Form erfassen kann (ar. Text 279, 18 jatašakkal u. bi ṣûratin). Ebensowenig darf der Geist überhaupt ein bestimmtes, reales Individuum sein (jataʿajjan Ringst. 279, 19), sonst würde er alle seine Objekte nur unter der Form der Individualität und der des Realen denken können. Er vermöchte nur reale Objekte zu erkennen, und das (279, 19, Übers. 20, 18) Nichtreale, Nichtexistierende, sei es das Vergangene oder das Zukünftige, wäre ihm verborgen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der Intellekt keine Realität habe, sondern nur, daß er nicht zu dem Realen der sublunarischen Welt (20, 30) gehöre. Ist er aber nicht an eine bestimmte Natur gebunden, so kann er sich in das Reich des Überirdischen erheben und höhere Einwirkungen, die nicht nach Art der irdischen Formen, Naturen und Individuen sind (ṣûra, ḫulq und aʿjân), empfangen.

---

[1]) Vergl. Munk, Mélanges. S. 445.

Alfârâbî zieht freilich noch nicht den Schluß, den Averroes später zog, daß der passive Verstand nur einer ist für alle Menschen und vermittels eines aktiven Verstandes mit dem höheren, „wirkenden" Verstande (Alf. 29, 19—22) in Verbindung gesetzt wird. Jedoch liegt es auf der Hand, daß Alfârâbî in den Ausführungen dieses Kapitels die Fundamente gelegt hat, auf denen Averroes seine Theorie aufbauen konnte. Die Redewendungen, die eine Individualität des geistigen Prinzipes in uns ausschließen sollen (20, 14—17), sind so klar, daß sie sich leicht zu der Ansicht weiterbilden lassen: die erkennende Kraft im Menschen ist nicht individualisiert in jedem einzelnen Menschen — dann müßte sie in der Weise materieller Dinge Individuum sein —, sondern ist eine für alle Menschen. Damit fällt zugleich die Möglichkeit eines persönlichen Fortlebens nach dem Tode. Es ist also klar, daß die Theorie der Einheit des Intellektes schon in der Philosophie Fârâbîs wie im Keime enthalten ist.

Die so gewonnenen Prämissen genügen, um einen Blick in die Natur der Ideenwelt zu tun. Dadurch, daß die Seele weder a) Wesensform ist nach Art der sublunarischen Formen, noch in demselben Sinne eine b) bestimmte Natur, noch eine c) Individualität hat, so daß sie unter eine Art gefaßt werden kann, ist sie so beschaffen, daß sie an der oberen Welt teilnimmt. Diese muß sich also so verhalten, daß die Glieder dieser Hochwelt sich nicht zueinander stellen wie die der irdischen Welt, d. h. nicht nach Art von materiellen c) Individuen sich unterscheiden, noch auch a) Wesensformen haben, die im Stoffe verwirklicht werden müssen, noch auch b) bestimmte Naturanlagen besitzen. In dieser überirdischen Welt müssen sich die Glieder vielmehr so verhalten, daß jedes „Individuum" kein „eigentliches" Individuum, sondern eine Art ist, die nicht eine Vielheit von Individuen enthält, die ihr untergeordnet sind, sondern die für sich besteht [1]). Dieses möge zugleich den Zusammenhang von 27 und 29 dartun und die Engellehre Fârâbîs durch den Vergleich mit seinen psychologischen Anschauungen verständlich machen.

---

[1]) Vergl. die Lehre des Thomas von Aquin: „Über die reinen Geister" Summa theol. P. I. q. 50. a. 2—4.

Nr. 27. 20, 26—27. Isma'il: „Nur der Verstand erkennt sie, denn das sinnliche Erkennen überschreitet nicht die sichtbare Welt.“

20, 31. Das Problem, die Einheit der menschlichen Natur vom dualistischen Standpunkte aus zu erklären, ist dem Kommentator zum Bewußtsein gekommen: „Es möge dir nicht entgehen, daß die Zusammensetzung aus diesen beiden Substanzen nicht in der Weise aufgefaßt werden kann, daß aus ihnen eine wirkliche (wesentliche) Einheit entstehe“, und es ist die platonische Auffassung, in der die Lösung des Problems gesucht wird.

20, 22. Betreffs der Idee, daß der menschliche Geist aus der höheren Welt stammt, vergleiche man die Theologie des Aristoteles, ed. Dieterici, arab. Text. S. 4, letzte Zeile, u. S. 5 ff., ferner den Gedanken Avicennas in seinem Gedichte über die Seele, übersetzt von Carra de Vaux, Journal Asiatique 1899; ferner Plato, Phaedrus 246, A. 248, D, E. Auch diese Ausführungen 20, 23—26 sind dazu angetan, die Individualität der Seele in Abrede zu stellen und die Lehre Averroes' vorzubereiten. Ein Wirkliches, das weder Qualität noch Quantität, weder räumliche Lage noch bestimmte Wesensform nach Art der Formen sinnlicher Dinge hat, ist eben kein individuelles Wirkliche mehr und kann nicht in jedem materiellen Individuum, also auch nicht in jedem Menschen als Einzel-Natur, sondern nur als Allgemein-Natur, die real ein und dieselbe ist für alle Individuen, vorhanden sein. Damit ist die Individualität des geistigen Prinzipes im Menschen aber geleugnet.

Wie die materielle Welt in der Hochwelt zu idealen Gestalten umgebildet erscheint, zeigt folgende Ausführung der Theologie des Aristoteles S. 87: „In der Oberwelt ist ein Himmel, der Leben hat und Gestirne, jedoch ohne körperliche Trennung voneinander!! [1]) Die Erde dort (87, 12) ist nicht morastig, sondern lebend, üppig. Auf derselben ist alles Getier und die Erdennatur wie hier. In

[1]) Nur durch die erste Materie wird eine eigentliche Trennung in Individuen möglich. Trennbar, teilbar sind daher für diese Begriffswelt gleichbedeutend. Nur die Materie ist Prinzip der Vielheit. Wenn also die Dinge der Hochwelt nicht voneinander trennbar sind, dann bilden sie unmaterielle Wesenheiten.

ihr befinden sich Pflanzen in Lebendes (lebende Erde cfr. 87, 12) gepflanzt. In ihr sind Meere und rinnende Ströme und was sonst noch nach Art des Lebens ist. Dort sind alle Wassertiere; ferner Luft, voll von Luftgetier, wie unsere Luft hier. Die Dinge dort sind alle lebendig u. s. w." Die Wesensform ist per se Leben und Wirken. Die Dinge der Hochwelt sind also deshalb „lebend", weil sie stofflose, reine Formen sind.

Nr. 28. 20, 32. Isma'il erklärt die von einem Propheten gewirkten Wunder: „Ist daher (nach 20, 34) die Seele machtvoll, edel und den Kräften der Hochwelt gleichgeartet, dann gehorcht ihr das irdische Element und empfängt von ihr eine Einwirkung, und das, was die Seele begrifflich faßt, gelangt in dem Elemente zur Existenz (der Prophet kann also neue Wesensformen, z. B. die des Goldes, in die erste Materie eingießen, m. a. W. irgend einen Körper z. B. in Gold verwandeln). Der Grund dafür ist der, daß die Seele nicht wie eine Naturkraft in dem Körper eingeprägt ist, sondern nur ihre Tätigkeit (wörtlich: ihre Sorge) auf ihn erstreckt (platonische Vorstellung). Diese Art der Vereinigung ermöglicht es ihr, das körperliche Element ihrer eigenen Natur entsprechend umzugestalten."

21, 7. „Der Prophet wird in Kenntnis gesetzt von dem, was bei Gott ist, nämlich von den Zuständen (der Geschöpfe) und den Ratschlüssen (betreffs ihrer), d. h. der Gesamtheit der Geschöpfe, damit Gott die Seelen der Propheten vollende entsprechend ihren spekulativen und praktischen Fähigkeiten und sie zum Glücke im Diesseits und Jenseits (wörtlich: zum Glücke der Religion und des Lebens) geeignet mache."

Nr. 29. 21, 8. Die Engel sind die den Ideen Platos nachgebildeten subsistierenden Ideen der Wissenschaften, also nicht in ein materielles Substrat aufgenommene Wesensformen (cfr. Nr. 26). Dies wollen die Bilder der Tafel (21, 10) und „der Brust" (21, 11) besagen und besonders der Ausdruck „absolut bestehend" (ibda'ije); denn er bezeichnet ein Bestehendes, dessen Werden keine Potentialität vorausgeht. Sie bestehen also ohne eine Potenz, die ihre Wesensform aufnähme wie die Materie, und sind zugleich zeitlos, d. h. anfangslos geschaffen. Bei näherer Betrachtung scheint die Identität dieser Engelwelt, die den unteren

Teil der Welt des Logos bildet, mit der unteren Psyche Plotins und des Logos mit der Psyche Plotins sich erweisen zu können. Der Logos (amr) hat 1) einen oberen Teil (21, 14) und ist dementsprechend auch mit einem unteren Teile zu denken, wenn dieser auch nicht ausdrücklich genannt ist. 2) In ihm sind die Wesenheiten aller Weltdinge, jedoch in Form einer Einheit. 3) Die untere Seele schaut die obere an und empfängt von ihr die Wesensformen aller Dinge, jedoch so, daß in der unteren Seele die Formen in ein Substrat eingeprägt (21, 15) und daher mehr unterschieden und zur Vielheit hin entwickelt sind, als in der oberen Seele. 4) Die untere Seele steht in nächster Beziehung zur Körperwelt (cfr. 21, 19 f.). Vergleichen wir alles, was über die Engel gesagt ist, mit den Kennzeichen der unteren Weltseele Plotins, so kann die Identität beider keinen großen Bedenken mehr unterliegen. Alfârâbî ringt offenbar in den ersten Worten unseres Textes (21, 8) danach, einen möglichst klaren Ausdruck dafür zu finden, daß die Engel die reinen Real-Ideen der Wissenschaft sind. Die Wissenschaften geben die Weltdinge ihren Wesensformen nach wieder. Die Engel stellen also die stofflosen Wesensformen, die abstrakten Ideen der Weltdinge dar.

Eine weitere Schwierigkeit wird ebenfalls gehoben durch die Annahme rein neuplatonischer Gedankengänge. Die Engel sind unkörperlich, aber dennoch Individuen, während der aristotelische Begriff dahin geht, daß nur die Materie die Individualität verleiht [1]. Der plotinische Gedanke über die Natur der unteren Seele und ihrer Teile ist der, daß jeder Teil ein besonderer und ein von den anderen Teilen verschiedener nur dadurch wird, daß er in der oberen Seele eine gewisse Wesensform erblickt und diese in sein Wesen aufnimmt, so daß sein Wesen nichts anderes darstellt, als eben diese Wesensform. Dieser Gedanke ergibt sich aus unserem Texte mit aller Schärfe, wenn 21, 8--9 und 21, 15--16 kombiniert werden: Das, was die Engel im oberen Teile des Logos erschauen und was dann in ihnen eingeprägt wird, ist dasselbe, wie ihre Wesensformen. Es macht den Inhalt ihres Wesens aus. Der Ausdruck mutlaqa

[1] Vergl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie. S. 281.

(21, 16—17) „allgemein" erhält dadurch auch seine präzise Bedeutung; denn „allgemein" ist die Art in Bezug auf die ihr unterstellten Individuen. Nun sind die Engel gleichsam die real existierenden Artbegriffe und daher in ihrer Weise „allgemein" [1]. Einige Beispiele mögen diesen fremdartigen Gedanken deutlich machen. Die Wesenheiten der vier Elemente bilden die Naturen von vier Engeln, die also ihrer Definition nach reines Feuer, reine Luft u. s. w. sind. Andere Engel sind die Wesensformen der zusammengesetzten Körper z. B. Kupfer, Blei; andere die der Pflanzenarten und Tierarten. Auch die Spezies Mensch, animal rationale, muß durch einen Engel dargestellt werden. Zu beachten ist, daß jede Spezies durch nur einen Engel repräsentiert werden kann, weil in der Hochwelt ein materielles Individuationsprinzip, das innerhalb einer Art viele Individuen hervorbringt, fehlt. Die Bedeutung dieser Vorstellungen für die Kosmogonie und Erkenntnistheorie ist einleuchtend. Jeder Engel ruft die Wesensform, die er selbst darstellt, durch Emanation in der ersten Materie hervor, und schafft dadurch Individuen der betr. Spezies. Dieselbe Wesensform gelangt durch Vermittelung des aktiven Intellektes in den passiven Verstand des Menschen, und macht ihn aktuell erkennend.

Die reinen Formen der Engel sind also ihrer Natur nach dazu angetan, einesteils in der Materie der Außenwelt die Wesensformen und andernteils in der Materie der Geisterwelt (dem aufnehmenden, passiven Intellekte) die Erkenntnisform hervorzubringen, wie es sich in Nr. 46 zeigen wird.

21, 8. Isma'il: „Nachdem der Philosoph die Engel erwähnt hat und daß der Prophet von ihnen die Kenntnis entnimmt, will er ihr Wesen und die Art, wie sie die Erkenntnis mitteilen, klarlegen, und daher sagt er: die Engel sind Wesensformen nach Art wissenschaftlicher Begriffe (reine Spezies = genus und Artbegriff, ohne ein weiteres Individuationsprinzip, wie es die Materie für die Weltdinge bildet), die durch und in sich selbst [2]) begrifflich faßbar sind und nichts an sich haben,

---

[1]) cfr. Theol. d. Arist. Dieterici. S. 156, 6—7 u. 14, auch Thomas Summa theol. I. q. 50. art. 4.

[2]) Sie sind in ihrem ganzen Wesen restlos erkennbar, während die materiellen Dinge nicht ihrer ganzen Natur nach, sondern nur in ihrer Form

das ihre Erkennbarkeit hindert. Denn sie sind frei von der Materie und von materiellen Akzidenzien, und nichts hindert ihr Erkanntwerden, indem sie nur sie selbst sind" (d. h. das, was ihre Definition besagt, während die sublunarischen Dinge neben dieser noch ein anderes Wirkliche, die Materie besitzen).

21, 11—12. „Brust und Tafel gehören zur Materie (wollen also ein die Wesensform aufnehmendes Substrat bezeichnen) und dem, was sich aus ihr ergibt; die Engel jedoch sind frei von ihr."

Zu 21 15. •„Diese Lehre, daß die Kenntnis der Prinzipien der Hochwelt nach Art des Eingezeichnetwerdens (in den Geist des Erkennenden) stattfindet, ist richtig, und so lehrt es auch Avicenna."

21, 16. „Es sind die hehrsten Engel gemeint, die die Realideen sind"; niedriger stehende Engel bilden die „Seelen" (nufûs) der Hochwelt, die die himmlischen Körper regieren." Die Sphären sind durch diese Seelen gleichsam belebt. In der Hochwelt ist alles lebend. Vergl. S. 198.

21, 19. Der Geist der Propheten verkehrt im wachen Zustande mit den Engeln: „wie von den Gesandten (Gottes) berichtet wurde, daß sie Gabriel sahen und mit ihm redeten."

21, 20. Eine Schwierigkeit löst Isma'îl betreffs der Erscheinungen unkörperlicher Geister wie folgt: „Wendet man ein, dies widerspräche dem, was bei den orthodoxen Religionsgenossenschaften und Rechtsgelehrten feststeht, daß die Propheten die Engel sehen und mit ihnen reden; dies sei aber nur möglich, wenn sie Körper sind, und daher stehe ihre in diesem Kapitel gelehrte Unkörperlichkeit dem entgegen und die Behauptungen des Philosophen widersprächen sich gegenseitig; denn wenn die Engel absolut bestehende (unkörperliche) Wissenschaften (= Erkenntnisse von Dingen) seien, könnten sie nicht zu den Menschen reden — so antworten wir: die Engel sind nach zwei Rücksichten aufzufassen. Sie können durch Phantasiebilder sinnlicher Art dargestellt werden, wie später ausgeführt wird, und

---

erkennbar sind. Die Materie wird im Abstraktionsprozeß ausgeschieden und bleibt unerkennbar, wird daher auch nur durch negative Merkmale definiert. Es liegt nicht so sehr der aristotelische, als vielmehr der platonische Begriff der Materie als einer reinen Privation (*μὴ ὄν*) vor.

sie können in ihrem eigentlichen Wesen betrachtet werden ohne bildliche Erscheinungsweise. Wenn daher derjenige, der die Engel Körper nennt, das erste meint, und der von ihrer Unkörperlichkeit redet, das zweite, so ist der Einwand der Behauptung und Verneinung (des Widerspruchs in den Behauptungen, daß die Engel körperlich und unkörperlich seien) nicht ein einziger (sondern er wird in zwei Teile zerlegt), und dann ist kein Widerspruch mehr vorhanden."

Nr. 30. 21, 22. Folgende Inhaltsangabe des Kitâbu-l-fuṣûl [1]) er-Râzîs, gest. 932, möge als Erläuterung zur Lehre Fârâbîs betreffs des menschlichen Körpers dienen, indem sie die Ansichten eines seiner Zeitgenossen über diesen Gegenstand auseinandersetzt.

„Der Mensch besteht aus drei Arten (von Bestandteilen): luftförmigen, festen und flüssigen (wie auch das große Weltall aus einem Luft-, Erd- und Wasserreich besteht). Die luftförmigen Bestandteile sind die Gase [2]), die im Menschen sind; die flüssigen seine vier [3]) Mischungen [4]): Blut, gelbe Gallen-

---

[1]) Die folgende Inhaltsangabe wurde einer arabischen Handschrift der Bibliothek der Jesuiten zu Beyruth, geschr. 1282, entnommen und 1901 im 12. Hefte des Mašriq, S. 542—549 veröffentlicht. Vergl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I. S. 234. Nr. 7 u. Anm. 2. Diese Schrift Er-Râzîs harrt noch einer allgemein zugänglichen Ausgabe und der Vergleichung mit den Übersetzungen Gerard von Cremonas, bes. dem „liber divisionum" und den „aphorismorum libri sex". In ihr wie in der Gesamtheit der alten medizinischen Schriften zeigt sich der alles beherrschende und bestimmende Einfluß der altorientalischen Weltanschauung, die alles Auffassen und Denken in ihren Bann nahm. Vergl. dazu die Schriften des Freiherrn von Oefele „Der alte Orient". IV. Heft 2 und Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1902. Nr. 6. Der Grundgedanke ist der der Astrologie: Die Teile des Weltalls sind Parallelerscheinungen; das Irdische ist ein Spiegelbild des Himmlischen, und wie die Erde ein Abbild des Himmels und jeder Teil des Weltalls, ein jedes Sternbild und jedes Land ein Abbild des Ganzen ist, so muß auch der Mensch, der Mikrokosmos, eine Wiedergabe des Ganzen, des Makrokosmos, sein.

[2]) Der arabische Ausdruck bezeichnet alles, was von einem flüssigen Körper verdampft und in die Luft aufsteigt.

[3]) Die Zahlen drei und vier sind heilige Zahlen; nach ihnen ist das Weltgebäude aufgerichtet. Vergl. die einschlägigen Schriften von H. Winkler.

[4]) Der Ausdruck „Mischung" dürfte wohl an dieser Stelle nicht nur etwas bezeichnen, was einem anderen beigemischt ist, sondern auch etwas, das selbst eine Mischung, in unserem Falle aus Erde, Luft, Wasser und Feuer, bildet.

flüssigkeit [1]), Schleim und schwarze Gallenflüssigkeit; die festen z. B. Knochen, Knorpel, Fleisch u. s. w. In dem Ausgeglichensein und der Harmonie der Mischungen besteht die Gesundheit.

Fol. 17—25 werden die luftförmigen Teile beschrieben, die trockene, feuchte; heiße und kalte Luft und die Gebiete, in denen sie sich bewegt, ihre guten und schädlichen Eigenschaften; fol. 25 – 28: die wässerigen Bestandteile, die er-Râsi mit Schnee und Eis in ihren verschiedenen Erscheinungsformen vergleicht, und ihre aus dem Heißen, Kalten, Angenehmen und Süßen bestehenden Arten. Dann geht er zu der Aufzählung der Speisen über, deren Zweck es ist, die Bewegung des Blutes und die natürliche Wärme zu erhalten. „Das Herz schafft die Luft herbei, indem es sich ausdehnt und dadurch kalte Luft in die Lunge eintreten läßt, sich dann wieder zusammenzieht und dadurch die heißgewordene Luft aus der Lunge entfernt.“ Die Verdauung besteht darin, daß sich die Speise in Blut und die dem Bestehen und dem Wachtsum des Körpers nützlichen Stoffe verwandelt; denn „wenn die Speise in den Magen gelangt ist, wird sie von ihm umschlossen und zur Gärung (wörtlich: zum Kochen) gebracht, so daß ein Brei entsteht, der wie dicker Gerstensaft aussieht und den die Ärzte Kilôs [2]) nennen. Von hier gelangt er in die Eingeweide, und diese saugen einen Teil von ihm auf, so wie die Baumwurzeln die ihnen entsprechende Materie aus der Erde aufsaugen. Von dort gelangt er in die Adern, die in den fleischigen Teilen der Leber sind, und wird daselbst in Blut verwandelt. Bei diesem Vorgange der Verdauung und Verwandlung entsteht ein Schaum, der die gelbe Galle ist, und ein Niederschlag, der die schwarze Galle bildet. Die Gallenblase zieht dann diesen Schaum an sich, die Milz diesen Niederschlag und die beiden Nieren alles leichtflüssige Wasser, das bei diesem Vorgange über-

---

[1]) Die beiden Arten der Gallenausscheidungen sind Bestandteile der im Verdauungsprozesse befindlichen Nahrung, die sich in Blut verwandelt. Vergl. folgende Seite. Unter gelber Galle sind nicht etwa die Ausscheidungen der Bauchspeicheldrüse, der Pankreassaft, gemeint, die eine gelbliche Farbe haben. Die grüne, braune oder schwarzbraune Farbe der Gallenflüssigkeit kann arabisch unbedenklich als schwarz bezeichnet werden.

[2]) Der Chylus, der Magensaft. χυλός.

fließt, so daß das reine Blut übrig bleibt, indem alles Überflüssige aus den Abzugskanälen ausgeschieden wird.

Die Krankheiten sind Vorgänge, die die Tätigkeit der Glieder verhindern, sie verkürzen oder durch die zugefügte Veränderung ihnen Schmerz verursachen. Der Schmerz entsteht nur durch die Veränderung der Gestalt und der Mischung. Die Ursache der schlechten Mischung ist das Überhandnehmen eines der vier Elemente. Die Ursache des Fiebers ist demnach das Element der Hitze im Herzen und Blute. Es ist entweder ein nur kleines Unwohlsein, das infolge einer Wunde entsteht wie das Fieber der Geschwülste und der Migräne, oder eine eigentliche Krankheit, und diese entsteht manchmal ohne ein sie verursachendes Unwohlsein. Das Fieber, das eine wirkliche Krankheit ist, tritt in drei Arten auf, das Fieber eines Tages, das der Verwesung und das des Abmagerns. Das Fieber eines Tages (das Wechselfieber) entsteht durch Erhitzung der Lebensgeister, durch Ermüdung, Schlaflosigkeit und Kummer. Das Fieber der Verwesung entsteht durch verdorbenes Blut, Verwesung der gelben Galle oder des Schleimes. Das Fieber des Abmagerns besteht in einem Kraftloswerden der Glieder und bleibt entweder im Anfangsstadium und hat nicht die vollständige Entkräftigung zur Folge, oder im mittleren Stadium (wörtlich: ist ein zurückgehaltenes), und dieses bewirkt die Auflösung der Flüssigkeit in den Gliedern, oder es gelangt zum Endstadium, dem Fieber des Hinwelkens, und dieses bewirkt die Auflösung der meisten Flüssigkeiten der Glieder und erstickt die natürliche Hitze.

Die Unterscheidung, d. h. die Diagnose der Krankheiten geschieht auf Grund offenkundiger Zeichen, wie Farbe und Schwäche, und durch Untersuchung des Urins oder Fühlen des Pulses. Anzeichen für das Überhandnehmen des Schleimes ist das Gefühl der Kälte beim Tasten, große Schlafsucht und Trägheit. Anzeichen für das Überhandnehmen der Galle sind gelbe Farbe, Bitterkeit und Trockenheit im Munde und schneller Puls. Anzeichen für das Überhandnehmen des Blutes sind Ausspritzen des Blutes, Geschwüre und Fieber.

Der Urin zeigt den Zustand des Blutes deutlich an. Er muß nach dem Aufwachen des Kranken aus langem Schlafe ge-

nommen werden, bevor er etwas trinkt. Farbe und Niederschlag sind zu untersuchen. Ist letzterer glänzend weiß, so deutet er auf vollständige Gesundheit; ist er weiß und klebrig, auf eine nur halbe Gesundheit; hat er eine andere als die weiße Farbe, auf eine Überfülle von Gesundheit. (Das Richtige und Gute sowohl im Bereiche des Physischen wie dem des Moralischen besteht also in einem Mittelwege zwischen zwei Extremen, dem Zuviel und dem Zuwenig.) Die schwarze Farbe ist das Verhängnisvollste.

Ebenso wie der Urin auf den Zustand der Leber, ihre heiße oder kalte Natur hinweist, so der Puls auf den Zustand des Herzens, seine Hitze und Kälte nach seinem Aufwallen oder seinem gleichmäßigen Schlage; denn die Arterien gehen von der linken Herzkammer aus, und aus ihr fließt die pulsierende Kraft. Der schnelle Schlag des Pulses läßt auf die Hitze des Blutes schließen, es sei denn nach dem Essen oder nach anstrengenden gymnastischen Übungen; der langsame Schlag auf die Kälte des Blutes, abgesehen, wenn nach einem heißen Bade.

Zur Beurteilung der Krankheiten gibt es viele Handhaben, z. B. stellt sich beim Fieberkranken am siebenten Tage Unruhe und Beklommenheit ein, und vorher am vierten Tage ein weißer Niederschlag in seinem Urin, dann liegt keine Gefahr vor. Ging aber am vierten Tage ein schwarzer Niederschlag im Urin voraus, und verschlimmert sich zugleich der Zustand des Kranken, so kannst du fürchten, daß dieses Übel am sechsten oder siebenten Tage nicht gehoben wird.

Zu den Akzidenzien der Krankheit gehört die Krisis. Sie besteht in einer Veränderung im Zustande des Kranken, die am siebenten, vierzehnten und zwanzigsten Tage intensiver ist, während am fünften, neunten und elften Tage sein Zustand wieder normal wird. An den anderen Tagen, ausgenommen am sechsten und achten, tritt die Krisis selten auf. Ist dies aber der Fall, dann ist der Zustand des Kranken meistens sehr bedenklich. Die Krisen sind nach der Stellung des Mondes zur Sonne verschieden."

Darauf folgen Vorschriften diätetischer Natur und Anweisungen über heiße Bäder und gymnastische Übungen. „Die Luft

muß immer in der zuträglichsten Verfassung sein. Die an einem Lungengeschwür leiden (eine heiße und feuchte Krankheit), bedürfen der kalten und trockenen Luft, die an Fieber leiden (einer heißen und trockenen Krankheit), der kalten und feuchten.

Der an einer heißen Krankheit Darniederliegende muß Abkühlung und Feuchtigkeit einzuführen suchen (und dementsprechend der an einer kalten Krankheit Darniederliegende Hitze und Trockenheit) und beachte nicht das Gerede und das Prahlen der Ärzte mit dem, wovon sie nichts wissen."

Tritt eine Krankheit auf, so ist ihre Behandlung der Austausch[1]) und das Ausscheiden.

Die Mittel, um die bösen Mischungen zu entfernen, sind 1. das zur Ader Lassen entweder an der Schulter oder an der Königsader am Arme oder der Ader am Fuße oder an der Hüfte je nach den verschiedenen Krankheiten; 2. die Purgativmittel für die Krankheiten der höheren Glieder; 3. das Brennen für die Krankheiten der unteren Glieder; 4. die Entfernung der Flüssigkeiten für die Krankheiten der Nerven und Muskeln, des Rückens und der feuchten Krankheiten; 5. die Entfernung des Schweißes.

21, 26. Isma'il: „Zur Kenntnis seiner inneren Teile, nämlich der a) Verbindung seiner Knochen und der b) Qualität dieser Verbindung, der c) Wurzel der Nerven und Adern und der anderen Verbindungen, sodann d) zur Kenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit und ihres Nutzens (für den Organismus) führt die Anatomie." Nach aristotelischer Methode wird bei jeder Untersuchung zunächst a) das Wesen des Gegenstandes, sein „was er ist" *τὸ τί ἐστι* besprochen, b) dann die Akzidenzien, besonders die Qualität, sodann die Ursachen *τὸ διὰ τί ἐστι* und zwar c) die Wirkursache, die auf die Frage antwortet, woher der Gegenstand komme[2]),

---

[1]) Da das Wesen der Krankheit auf dem unnatürlichen Vorherrschen eines der vier Elemente beruht, so besteht die ärztliche Kunst darin, dieses zu entfernen und durch das Entgegenstehende zu ersetzen. Herrscht also das Element des Feuers z. B. beim Fieber vor, muß es ausgeschieden und durch das Element der Kälte ersetzt werden.

[2]) c) lautet wörtlich: Der Pflanzort, dem die Nerven und Adern entwachsen. Die causa formalis a) und b), efficiens c) und finalis d) bilden den Inhalt jedes Erkennens irgend eines Gegenstandes.

und d) die Zweckursache, also die Wirkung, die er ausübt und für die er bestimmt ist. Die obige Aufzählung scheint den aristotelischen Gedanken zu folgen.

Nr. 31. 22, 1. Isma'îl beweist die Zweiteilung in theoretische und praktische Fähigkeiten durch folgende Überlegung: „Wir zweifeln nicht, daß die vernünftige, unkörperliche Lebenskraft des Menschen in Erkennen und Handeln tätig ist. Von einem einzigen Prinzipe (der Seele) gehen aber nicht zwei verschiedene Dinge aus [1]), es sei denn auf Grund zwei verschiedener Hinsichten und Beziehungen (nach denen das eine Prinzip verschieden wirken kann). Daher muß die Seele zwei verschiedene Kräfte besitzen, durch die sie erkennend und handelnd tätig ist. Die (äußere) Handlung ist erst als Folge einer anderen (des inneren Willensentschlusses) erstrebt; denn das Erstrebte gehört in den Bereich des Körperlichen. Die Vollendung der Seele besteht in der Erkenntniskraft; denn diese [2]) bleibt, solange die Seele besteht (also auch im anderen Leben, wenn die praktische Fähigkeit sich, weil ohne Körper, nicht mehr betätigen kann). Durch sie ist der Mensch erkennend und erkannt (oder: erkennbar) und sich der Sinneswelt verähnlichend."

Die Attribute, die der Seele beigelegt werden, sind: vernünftig (differentia specifica), menschlich (species), unkörperlich (genus). „Erkannt" oder „erkennbar" ist der Mensch durch seinen Geist, weil dieser seine Wesensform [3]) ist und jedes Ding durch seine „Form" (εἶδος = ṣûra) erkannt und definiert wird. Das Erkennen besteht also nach Alfârâbi darin, daß die reale Wesensform in den erkennenden Geist als Erkenntnisform aufgenommen wird.

22, 5. „Das Erkennen ist zweifach, das „tierische", das der Einzeldinge, und das „menschliche", das abstrakter Begriffe

---

[1]) Dies würde dem Gesetze der Kausalität widerstreiten.

[2]) oder: denn die Vollendung bleibt, solange die Seele besteht (kann also nicht aus einer Fähigkeit kommen, die nach dem Tode des Leibes nicht mehr bestehen kann, der praktischen Fähigkeit). Doch kann nachklassisches liannahu jabqa für liannaha tabqâ stehen, zumal in diesem Zusammenhange, in dem durch die Häufung der pr. fem. eine Undeutlichkeit entstehen könnte.

[3]) Jedes Ding kann zudem nur durch den geistigen Bestandteil seines Wesens, sei es forma substantialis oder Seele, erkannt werden.

und geistiger Substanzen." Die beiden letzteren werden, weil wesensgleich, auch mit demselben Terminus bezeichnet.

Die materiellen Individua als solche sind also für den Geist unerkennbar, während die immateriellen Individua, die Engel, als für den abstrahierenden Geist restlos erkennbar bezeichnet werden. Die Individualität als solche hindert also das Erkennen nicht, sondern nur ihre materielle Natur.

Nr. 32. 22, 11. „Die erzeugende Kraft bringt einen Ersatz für das, was aus der Spezies (des betr. Lebewesens) ausscheidet (indem die Individua dieser Spezies sterben), während die ernährende Kraft das ersetzt, was aus dem Individuum ausgeschieden wird."

22, 14. Die Methode Isma'īls geht darauf hinaus, daß bei der Betrachtung einer Substanz zuerst ihr Wesen, dann ihre Akzidenzien, bei der einer wirkenden Kraft zuerst ihr Wesen, dann die Art ihrer Wirkung und die Akzidenzien besprochen werden: „Sie ist eine Kraft, die wir nicht weiter zu erklären haben durch Klarlegung ihres Wesens und Einteilung seiner Zustände (Akzidenzien); denn die Absicht des Philosophen besteht darin, die Erkenntniskräfte, die Qualität ihrer Wirkungen und ihre Zustände einzeln zu erörtern."

22, 15. Das Objekt der animalischen Strebekraft muß der inneren Vorstellungskraft präsent werden, bevor es erstrebt wird: „Die Herbeiziehung des Nützlichen ist die Bewegung, durch die man sich dem Gegenstande nähert, der durch die innere Vorstellungskraft vorgestellt wird und nützlich ist." Diese beiden Bestimmungen bilden zusammengenommen das objectum formale der genannten Kraft. „Die Begierde hat diese Tätigkeit zum natürlichen Ergebnisse, indem sie ihrerseits die bewegende Kraft, die in den Nerven und Muskeln ihren Sitz hat, aussendet, um die Bewegung zu bewerkstelligen."

22, 17. „Die Abwehr des Schädlichen ist die Bewegung, durch die ein schädlicher Gegenstand, nachdem er der inneren Vorstellung präsent wurde, entfernt wird. Es beansprucht diese Abwehr als die ihr zukommende Tätigkeit die Furcht. Tritt das Erkenntnisbild des Schädlichen als solches in die Seele, so erzeugt es in ihr die Furcht, und dann wird die zornmütige

Kraft (vis irascibilis) entsandt, das Böse abzuwehren, d. h. eine Kraft, die ihrerseits die bewegende Kraft entsendet, um eine Bewegung auszuführen, durch die das Schädliche abgewehrt wird. Diese Tätigkeiten entstehen aus einer Kraft, die zu den fünf (22, 5) Kräften des Menschen gehört." Das „formelle" Objekt der Furcht ist das in der inneren Vorstellung präsente Schädliche, insofern es drohenden Charakter hat, das der zornmütigen Kraft das in der Seele präsente Schädliche, insofern es abgewehrt werden muß.

22, 21. „Keine Handlung (wörtlich: Ding) geht von der Seele aus, es sei denn, sie sei in der theoretischen Fähigkeit als gut befunden worden, wenn auch (eventuell) nur in gewisser Beziehung. Das, was dann von der Seele ausgeht, ist das Erwählen des Guten, d. h. einer Handlung, deren Güte Gesetz und Vernunft feststellen, und das Erwählen des Nützlichen, sei es, daß Gesetz und Vernunft dies guthieß oder nicht [1]), wie z. B. die Tötung einer Person, die der Erreichung des Erstrebten im Wege stand." Dem Willensentschlusse geht also immer eine Erkenntnis voraus.

22, 24. „Die Sünde, die sich gegen einen anderen richtet, besteht darin, daß man ihm in seinem diesseitigen oder jenseitigen Leben Schaden zufügt. Aus den ungerechten Handlungen erkennt man durch Gegenüberstellung die gerechten." Diese bestehen demnach in der Ausbildung der theoretischen und praktischen Fähigkeit und, in Bezug auf den Nächsten, in der Sorge für sein geistiges und leibliches Wohl. Auffällig ist, daß das Einteilungsprinzip wechselt. Für das persönliche Gute ist es der der griechischen Philosophie entnommene Gedanke der Seelenfähigkeiten; für das soziale Gute ist es ein religiöses Prinzip, das diesseitige und jenseitige Leben.

22, 25. „Zu jeder einzelnen freien Wahl oder Enthaltung von einer solchen leitet hin ein Verstand, d. h. ein Erkenntniszustand oder Grundsatz oder eine Deduktion." Vergl. S. 65, 20 u. 95 unten u. 96.

22, 27. „Die ethische Leitung kann nur von demjenigen

[1]) Das bonum utile und das bonum honestum sind also nicht etwa Begriffe, die, wie Sokrates lehrte, sich decken. Jedenfalls erstrebt aber die Handlung ihr Objekt, selbst das Böse, nur insofern es den Charakter des Guten hat.

ausgehen, dessen habitus primorum principiorum agibilium über die Richtigkeit der ethischen Ansicht dessen urteilt, der sich seiner geistigen Leitung anschließt, indem dieser Schüler selbst keinen Syllogismus bilden kann (der von allgemeinen ethischen Grundsätzen auf die einzelne Handlung schließt).

Zu den drei Teilen dieses Kapitels vergleiche man die thomistische Lehre:

a) cfr. Thomas S. theol. p. 1. q. 78. art. 2.

b) cfr. l. c. q. 81. art. 1. 2. u. 3.

c) cfr. l. cit. q. 82. art. 5. finis corporis art.

22, 27. ṣiḥḥa „gesunde Richtung" bezeichnet nach den Definitiones des Ǵorǵâni einen Zustand oder eine erworbene Gewohnheit, vermöge deren die Tätigkeiten in vollendeter Weise aus ihren suppositis (dem Handelnden) hervorgehen. Dasjenige Prinzip, das diese „gesunde Richtung" verleiht, kann kein anderes sein als die Synderesis, die mit „„prinzipieller"" (asîl) Intellekt treffend bezeichnet wird. 'aṣîl bezeichnet sowohl vornehme und reine Rasse, als auch in philosophischer Bedeutung das, was mit den 'uṣûl, den Prinzipien, in Verbindung steht, diese enthält und sie auf das praktische Handeln anwendet, Tätigkeiten, die dem habitus primorum principiorum agibilium der Scholastiker ausschließlich zukommen; cfr. Alf. 40, 20 u. 41, 4 f. arab. Text ed. Dieterici.

Die Einteilung der Seelenkräfte ist die platonisch-aristotelische und im allgemeinen die der späteren Scholastik; jedoch wäre noch auf folgenden Unterschied hinzuweisen. Die Lehre über die Leidenschaften stellt sich bei Alfârâbî wie folgt:

1. Die Begierde befindet sich in parte concupiscibili animae; ihr Objekt ist das Nützliche.

2. Die Furcht befindet sich in parte irascibili animae, und ihr Objekt ist das Schädliche im allgemeinen. Die Abwehr desselben geschieht durch den Zorn.

Thomas und nach ihm wohl die meisten Scholastiker unterscheiden materiell dieselben Kräfte; jedoch ist ihr Begriff ein anderer geworden. Das Objekt der concupiscibilis ist das Nützliche und zugleich sein Gegenteil, das Schädliche (odium, fuga, Thomas Summa theol. p. 1. qu. 81. art. 2), während die irasci-

bilis nicht auf das Schädliche, sondern auf das Feindliche und das ardum, das Schwierige, gerichtet ist.

Als Kommentar des Ganzen (Nr. 22) möge folgender Text Avicennas (liber sextus nat. fol. 8 r a) dienen:

Vis autem activa est (ea) quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas, quae sunt propriae cogitationis secundum quod intentionibus convenit ad placitum quae appropriantur ei [1]) et habet respectum in comparatione virtutis vitalis appetitivae et respectum in comparatione virtutis imaginabilis et existimabilis et respectum in comparatione ipsius ad se [2]). Respectus autem eius secundum comparationem ad virtutem vitalem appetitivam est modus propter quem accidunt in ea affectiones, quae appropriantur homini, quibus afficitur cito sive sit actio sive passio sicut confusio et erubescentia et risus aut huiusmodi. Respectus autem eius secundum comparationem virtutis vitalis [3]) a) existimabilis aut b) imaginabilis est modus ad quem tendit, cum contendit adinvenire mandata rerum generatarum et corruptarum et adinvenire artes humanas [4]). Respectus autem

---

[1]) „Der aktive Verstand ist das Prinzip, das den Körper des Menschen zu den einzelnen Handlungen bewegt, die der Vernunft insofern unterstehen, als es den finibus intermediis zukommt, durch die Vernunft auf das Objekt hingeleitet zu werden, dem sie zustreben." Der vis activa, eine arabische Ausdrucksweise, entspricht der intellectus practicus, dem der intellectus theoreticus gegenübersteht. Cogitatio ist der Akt der cogitativa, da dem in abstrakten Begriffen denkenden Verstande das Handeln, das sich im Konkreten bewegt, nicht unmittelbar unterstehen kann. Intentiones sind die maqâsid, die fines intermedii, die zum Objekte (ila el-murâd, ad placitum) hinführen.

[2]) Der Einfluß des intellectus practicus erstreckt sich a) auf die virtus sensitiva appetitiva (concupiscibilis und irascibilis). vitalis bedeutet nicht die vis vegetativa, sondern ist Übersetzung von ḥajawanîje = animalis, das an ḥajât = vita erinnert; b) auf die Erkenntniskräfte der anima sensitiva, nämlich 1) die vorstellende Phantasie (bei Alfârâbî die Formempfangende oder Formbildende) und 2) den Instinkt (aestimativa), und c) auf sich selbst.

[3]) Für vitalis ist animalis einzusetzen. Die sinnlichen Strebekräfte sind in denjenigen Äußerungen hier bezeichnet, die dem Menschen allein mit Ausschluß der Tiere zukommen. Die virtus existimabilis, arabisch wahm, ist der Instinkt.

[4]) Mandata wäre arabisch wakâla und bezeichnet die Aufgaben und Ziele, zu denen die Weltdinge (generabilia und corruptibilia) durch technische Mittel geführt werden und denen sie dienen können. Vergl. Fr. Dieterici, Logik und Psychologie der Araber. Leipzig 1861. S. 85—101.

quem habet comparatione sui ad se est modus qui generat in ea actionem et intellectum contemplantem[1]; et hae sunt intentiones quae pendent[2]) ex actionibus et divulgantur famose sicut hoc quod mentiri turpe est et iniuriari. Turpe est enim quasi probata[3]) et quidquid simile est huic de proportionibus[4]), quarum differentia a per se notis primis seu intelligibilibus definita est in libris logicis. Quamvis comprobatae fuerint, fient etiam per se notae, sicut iam didicisti in eisdem libris[5]).

Nr. 33. 23, 7. Isma'îl identifiziert Wesensform und Erkenntnisform: „Der Erkennende ist von anderer Beschaffenheit als die Wesensform, d. h. als das Objekt; denn Form bezeichnet allgemein sowohl das Wissen, als auch das Gewußte (sowohl die Form, die in unserem Geiste, als auch die im Objekte vorhanden ist)." Dadurch, daß der Inhalt des äußeren Objektes in unseren Geist aufgenommen wird, treten also nicht etwa sub-

---

1) Dadurch, daß die Seele sich auf sich selbst zurückwendet und dadurch, daß sie ohne die Beziehungen zu den sinnlichen Fähigkeiten betrachtet wird, entstehen und resultieren die höheren geistigen Tätigkeiten, 1) die bewußten und frei gewollten moralischen Handlungen und 2) die Tätigkeit des intellectus theoreticus.

2) Avicenna spricht von den allgemein bekannten (divulgantur ar. 'alana) ethischen Grundsätzen: Lüge und Meineid gelten als entehrend und ähnlichen wie bonum est faciendum et malum est vitandum. Diese Grundsätze (arab. arâ, im Texte mißverständlich als intentiones wiedergegeben) sind mit der Handlung eng verbunden und beeinflussen dieselbe (arab. muta'alliqa bi, im Texte fälschlich pendent ex).

3) „Sittlich verwerflich" ist ein moralischer Begriff, der in seiner Anwendung auf die konkreten Fälle aus den ersten moralischen Prinzipien (synderesis, vergl. Alfârâbî „Urintellekt") durch Schlußfolgerung abgeleitet wird (conclusio probata).

4) Das arabische 'i'tibârât bedeutet proportio, sodann relatio (Beziehung); und da es sich hier um die ethischen Beziehungen des Menschen zu den äußeren Objekten und den Nebenmenschen handelt, so könnte man den Ausdruck geradezu als „moralische Grundsätze" übersetzen.

5) Aber obwohl dieselben abgeleitete Wahrheiten sind (comprobatae, durch Schlußfolgerung bewiesene), so werden sie doch in der Ordnung des praktischen Handelns zu ersten Prinzipien, die innerhalb der Grenzen dieser Ordnung keines Beweises bedürfen, und als per se notae zu gelten haben. Somit gelangen wir zur näheren Definierung der synderesis als eines habitus, der das moralische Handeln nach evidenten Grundsätzen leitet, die, wenn auch aus den höchsten Vernunftprinzipien abgeleitet, als Prinzipien auftreten, indem aus ihnen die Richtschnur für das praktische Handeln entnommen wird.

jektive Momente auf, die das Erkennen trüben. Dieser kritische Gedanke ist von der Denkweise unseres Philosophen so weit entfernt, daß ihm sogar der diametral entgegengesetzte als selbstverständlich gilt: Die Dinge enthalten so wie sie außerhalb unseres Denkens existieren, Momente, die das geistige Erfassen hindern und trüben. Erst dadurch, daß sie zu Inhalten unseres subjektiven Bewußtseins werden, wird das rein Objektive und wahrhaft Seiende gewonnen. Das Subjektive und Begriffliche wird also zum wahrhaft Seienden, zum eigentlich Objektiven, gemacht, während das, was wir als Objektiv bezeichnen, als ein Seiendes gilt, das das wahrhaft Seiende in getrübter Form enthält. Es kann deshalb auch nur entfernteres und nicht eigentliches Objekt des Erkennens sein. Erst dadurch, daß die das Wesen trübenden materiellen Elemente ausgeschieden werden, also gerade durch das Hinzutreten der subjektiven Momente, wie wir sagen, entsteht das direkte Objekt des Erkennens, das eigentlich Wahre und Reale. Die Objektivität des Erkennens ist dann allerdings nicht mehr des Beweises bedürftig, wenn das Subjektive zum eigentlich Objektiven gemacht wird.

23, 12. „Im Geiste bleibt das Abbild des äußeren Gegenstandes vorhanden, selbst wenn es von dem äußeren Objekte der Substanz nach getrennt ist. Es ist die sinnliche Wahrnehmung (der Sinn) gemeint; denn diese nimmt sich selbst nur per accidens wahr.“ Der Gedankengang zu „denn“ ist zu konstruieren: Der Sinn nimmt direkt, per se, das Objekt wahr, das ihm als Gegenstand der Außenwelt präsent ist. Nun ist aber der Sinn sich selbst nicht als Gegenstand der Außenwelt präsent; dennoch hat er eine Wahrnehmung von sich selbst, und dies ist erklärlich, „denn er nimmt sich selbst wahr, wenn auch nur per accidens“.

23, 13. „Das Wahrnehmen (durch die äußeren Sinne) wird im Gemeinsinne vollendet, ja, nur in ihm kommt es in Wirklichkeit zustande.“ (Vgl, Nr. 42. 27, 6.)

23, 16. „Das innere Erkennen, d. h. das Erkennen der intentiones individueller Gegenstände und das sich innerlich Vorstellen, das Erkennen eines Gegenstandes (in Phantasiebildern) ist angetan mit materiellen Akzidenzien, jedoch mit der Bedingung, daß die Materie selbst nicht in ihm präsent wird, und steht der aestimativa und den diese bedienenden Kräften zu.“

Weil die Gegenstände Individua sind, kann die dieselben erkennende Kraft keine rein geistige sein, die nur das Allgemeine (kullîjun) erkennt. Sie muß also eine sinnliche Erkenntniskraft sein; jedoch kann sie wiederum nicht zu den inneren Sinnen gehören, deren Objekt das sinnlich Wahrnehmbare ist, da sie die intentiones, d. h. das nicht direkt sinnlich Wahrnehmbare, erfaßt, noch auch zu den äußeren Sinnen, da sie der Präsenz der individuellen Materie nicht bedarf[1]).

Aristoteles erwähnt (de anima 2, 12. 424. a. 19—20) das an dieser Stelle gebrauchte Beispiel, um zu zeigen, daß die Sinne die sinnliche Wahrnehmungsform ohne die Materie aufnehmen. Alfârâbî will mit demselben dartun, daß der Geist, der dem Erkannten durchaus unähnlich ist, mit dem zu Erkennenden in Berührung treten kann und sich ihm verähnlicht. Sodann erscheint hier deutlich die realistische Erkenntnistheorie, daß der durch das Erkennen gewonnene Bewußtseinsinhalt dasselbe ist, als das reale Wesen (ṣûra) des Außendinges. cfr. Theol. d. Arist. 18, 4 und 19—22.

Nr. 34. 23, 25—26. Isma'îl: „Das allzu intensive Licht bringt dem Auge Schaden, d. h. es bewirkt, daß das Auge nichts, z. B. keine Farbe mehr sieht, die ihm gegenübersteht, weil es zu sehr passiv affiziert ist von diesem äußeren Reize."

23, 29. Die deutschen Ausdrücke Geruch und Geschmack können sowohl das Organ, den Sinn, als auch sein Objekt bezeichnen, während die arabischen, râiḥe und ṭu'm, nur die äußeren Objekte bedeuten. In diesem Sinne erklärt Isma'îl den Text: „Gleiches gilt von dem Wohlgeruche und der Speise; denn gelangen sie in den Geruch- oder Geschmacksinn und üben sie zugleich einen starken Reiz aus, so bleibt der durch sie übermittelte Empfindungsinhalt eine Zeitlang im Sinne (als Nachbild) gegenwärtig."

23, 30. „In Bezug auf den Tastsinn ist dies am deutlichsten, weil es nicht erforderlich ist, daß die Qualität des Objektes des Tastsinnes einen „kräftigen" Reiz ausübe, damit sie (im Organe als Nachbild) verbleibe."

---

[1]) Vgl. auch die Ausführungen Avicennas in der Naǵât S. 47, zitiert von Carra de Vaux, Avicenne p. 217.

Die Sinne, besonders der Gesichtssinn, nehmen die reale Qualität des sinnlich Wahrnehmbaren in sich auf, was dadurch evident erscheint, daß sich bei starkem äußeren Reize die Erscheinung der Nachbilder einstellt. Diese sind dem Philosophen nichts anderes, als die von den Gegenständen überkommenen Bilder und realen Sinnesqualitäten.

Nr. 35. 23, 31. Ismaʿîl: „Im Spiegel des Auges bildet sich die Erscheinung des Objektes und sein Schatten ab.“ Der Schatten scheint in der Vorstellung der arabischen Philosophen ein geschwächtes Licht zu bedeuten, das von dem leuchtenden Körper ausgesandt wird. Auf diese Weise geht aus der Einheit 16, 10 und der Gesamtwelt 16, 12 ein Schatten hervor und ebenso aus „jedem“ sichtbaren Objekte, das ein „Abbild“ von sich aussendet. Die Vorstellung des Schattens ist der des Abbildes gleichgeordnet und in keiner Weise im Texte beschränkt auf Körper, die zwischen Auge und Lichtquelle treten.

„Die im Texte vorliegende Definition des Gesichtssinnes ist eine Verbaldefinition, und daher trug der Philosoph kein Bedenken, auch das Objekt in die Begriffsbestimmung hineinzubringen.“ „Die Bezeichnung des Gesichtssinns als Spiegel und des Gehörs als Höhle ist (verstoßend gegen die Gesetze einer streng logischen Definition) nicht frei von bildlicher Ausdrucksweise.“

24, 7. „Das homogene Glied sind alle Nerven der Haut und des Fleisches des menschlichen Körpers.“

24, 8. „Der Tastsinn nimmt jede Qualität wahr, die in dem Organe des Tastsinns auftritt, nicht etwa jene Qualität, die in dem Gegenstande der Außenwelt real existiert. Diese Qualität, die infolge der Veränderung des menschlichen Körpers durch den äußeren Reiz und durch die Beziehung des Körpers zu ihm entsteht, kommt zustande durch einen entgegentretenden Gegenstand.“ Es liegt ein gewisser Kritizismus in dieser Beschränkung der Objektivität der Sinnesqualitäten. Das, was wir empfinden, ist nicht das Ding der Außenwelt, sondern nur unsere Affektion durch dieses. Der subjektive Anteil des Empfindens ist jedoch verschwindend klein, weil die „Qualität“ im äußeren Dinge der subjektiven „Qualität“ im Empfinden inhaltlich gleichgestellt wird (vergl. S. 101). „So verhält sich das Feuer (in Bezug auf die

Wahrnehmung des Heißen), da die in ihm wirkliche Hitze die des Feuers (nicht die eines Organes) ist." Sie sendet jedoch in das Organ eine Qualität, die der Hitze des Feuers wesensgleich ist.

Wie der vorhergehende Abschnitt, so hebt auch dieser die Realität der sinnlichen Wahrnehmung hervor. Das, was im Dinge die Wesensform ist (Sûra), wird im Erkennenden die Erkenntnisform, durch die das Ding erkannt wird (Sûra). Die realen Wesenheiten der Dinge der Außenwelt sind also inhaltlich genau dasselbe, wie die psychischen Vorstellungen und Begriffe. Der Terminus, der die Gestalt und die äußeren Umrisse des Dinges bezeichnet (Hajâl), bedeutet zugleich auch das innere Vorstellungsbild. In der Außenwelt existiert also das Ding sowohl nach seiner Wesensform als auch nach seiner äußeren Erscheinung genau so, wie es sich in unserem Bewußtsein darstellt.

Nr. 36. Cod. g. zu 24, 12 ist zu übersetzen: „um alles das einzufangen, was die äußere Sinneswahrnehmung von der Wesensform (als dem äußeren Objekte) erhascht und ergreift." Auch die „Intentiones" werden vermittelt und zwar „werden sie präsent, indem ihre Substrate (im inneren Sinne) präsent werden"; denn in dem durch die fünf Sinne wahrgenommenen Gegenstande faßt die aestimativa das ihr eigentümliche Objekt durch eine Art geistiger Wahrnehmung auf, ohne daß ihr ein besonderer Empfindungsinhalt äußerer Sinne, der sich nur auf die intentiones bezöge, vorläge. Es sind die Apperzeptionsvorgänge, die durch diese direkte geistige Wahrnehmung erklärt werden sollen. Ihre wahre Natur, die im assoziativ vermittelten Bewußtwerden unbewußter Gedächtnisinhalte besteht, mußte der oberflächlichen alten „Wissenschaft" verborgen bleiben.

24, 29. „Schatzkammer ist die Formempfangende und Formbildende für die Vorstellungsbilder und ist (nur) für sie das Gedächtnis", während die als eigentliches Gedächtnis bezeichnete Kraft nur Gedächtnis der intentiones ist.

25, 3. „Der Verstand nimmt die Cogitativa in seine Dienste, indem er sich ihrer bedient zum Assoziieren oder Trennen der reinen Begriffe." Der Ausdruck bezeichnet jedoch nicht die Allgemeinbegriffe, sondern das, was in den Vorstellungsinhalten „begriffsartig" (aqlîjun) ist und was sich also noch auf materielle

und individuelle Gegenstände bezieht; sonst könnte die diese Inhalte wahrnehmende Kraft nicht innerer „Sinn" genannt werden.

25, 4. „Sie ist kombinierende Phantasie, indem die aestimativa durch die Vermittelung dieser Kraft frei verfügt über die Erkenntnisinhalte (sie beliebig kombiniert und unterscheidet) und so ihr Erkennen vollendet."

Zu 24, 11 ist zu vergleichen Dieterici, Anthropologie der Araber, Seite 35, Zeile 5. „Hinter den äußeren Sinnesorganen befindet sich ein Gewebe wie das Gespinst einer Spinne."

Die Lehre von den inneren Sinnen bildet ein schwieriges Kapitel in der Geschichte der Philosophie, nicht nur wegen der häufig wechselnden Begriffsbestimmungen, sondern auch infolge der Unsicherheit der Terminologie betreffs derselben Begriffe. Folgen wir zunächst dem Texte, um zum Schlusse einige historische Bemerkungen anzuknüpfen.

a) Die erste hier genannte Kraft hat die Aufgabe, die Daten der äußeren Sinne aufzunehmen, sie „einzufangen" und aus ihnen ein Anschauungsbild, eine „sûra" zu gestalten. Sie heißt deshalb „musawwira"[1]). Dieses Bild ist identisch mit der Wesensform der materiellen Dinge. Während Alfârâbî diese Tätigkeit mehr als eine dem inneren Erkennen im allgemeinen zukommende bezeichnet, gibt er die Funktion, Gedächtnis der Anschauungsbilder zu sein, als eine der Formbildenden spezifische an. Sie ist in dieser Hinsicht „formempfangend" also passiv sich verhaltend, und müßte „musawware" genannt werden. Die Unklarheit, die in diesen kurzen Angaben unseres Philosophen bestehen bleibt, wird in der späteren Entwicklung durch die Lehre betreffs des sensus communis beseitigt. Auch Isma'îl[2]) erwartete an dieser Stelle die Erwähnung des Gemeinsinnes, befangen in den Vorstellungen einer späteren Entwicklungsstufe der Philosophie, und in der Tat wurde in derselben die der formbildenden Kraft zukommende erste Funktion, das „Einfangen", einem besonderen Sinne, dem sensus communis zugeschrieben, während die innere Vorstellung des Anschauungsbildes und die

---

[1]) Vergl. dazu Carra de Vaux, Avicenne S. 214.

[2]) Vergl. dazu den letzten Teil dieses Buches, die Beiträge zur Philosophie Ism., zur Stelle.

Gedächtnisfunktion der formbildenden d. h. der Phantasie verbleibt. Der eigentliche Inhalt, das objectum formale, mit dem sich die musawwire befaßt, ist also nicht das Gebiet eines einzelnen Sinnes, z. B. die Farbe, sondern es wird gebildet durch die Summe aller Daten der äußeren Sinne, indem diese unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu einem Gesamtbilde verbunden werden. Dennoch ist die Musawware durchaus nicht den sensus communis gleichzusetzen, denn die ihr eigentümliche Funktion besteht darin, diesen Inhalt gedächtnismäßig aufzubewahren.

b) Während der innere Sinn die Formen wahrnimmt, die der sinnlichen Wahrnehmung unterstehen, also das Objekt nach seiner ganzen materiellen Erscheinung [1]), erfaßt die aestimativa [2]) die Beziehung des Nützlichen und Schädlichen, die sogenannten intentiones, die nicht in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren fallen. Zunächst muß das Objekt in den Bereich des Sinnes kommen, zu ihm in die richtige Lage treten und sodann der Sinn durch die Einwirkung des Objektes gleichsam getroffen werden.

c) Die Gedächtniskraft bewahrt nur die Intentiones, nicht die Wahrnehmungs-, noch die Empfindungsinhalte. Mit den Vorstellungsinhalten vermag frei zu schalten die cogitativa und die kombinierende Phantasie. Ferner ist auch die Nr. 42 genannte Kraft, die der Sammelort der Sinneseindrücke ist, mit in das System der inneren Sinne zu rechnen. Die Zusammenstellung

---

[1]) Die Scholastik trennt dieses in sensibilia. 1) per se a) propria, Sinnesqualitäten der fünf Sinne; b) communia, Ausdehnung und Gestalt, kurz, alles, was von mehreren Sinnen zugleich wahrgenommen wird. 2) per accidens, das sinnlich erscheinende Ding als Substrat der Sinneswahrnehmung (vergl. Aristoteles de anima *β*. 6. 418 a. 11—17. 20—24).

[2]) de Boer, op. cit. S. 84. Anm. 96 übersetzt diese Kraft mit virtus cogitativa und die mufakkire mit virtus extimativa (wohl Verschreibung statt existimativa oder aestimativa), indem er vorschlägt, zur Wiedergabe der alten Vorstellungen „die neueren Ausdrücke zu verwenden". Da die arabische Philosophie wesensgleich ist mit der Scholastik, so dürfte es ratsam sein, die von dieser aufgestellten Termini zu übernehmen. Unentschieden muß bleiben, welcher Kraft der Empfindungsinhalt zugesprochen werden muß, der nicht wahrgenommen wird, aber doch präsent ist, z. B. die Vorstellung des Süßen, wenn wir den Honig nur sehen. Gazâlî gibt in seiner „Widerlegung der Philosophen", ed. Cairo, S. 72 f., als deren Ansicht an, er müsse dem Gemeinsinne zugesprochen werden. Isma'îl weist ihn der aestimativa zu.

dieser psychischen Kräfte unter einem einheitlichen Gesichtspunkte ergibt folgendes Bild.

A. Fähigkeiten, die die psychischen Inhalte herstellen.

I. Fähigkeiten für alles, was unter die sinnliche Wahrnehmung fällt.

1. Aufnehmende	Sammelort der Sinneseindrücke Nr. 42.
2. Aufbewahrende	die Formbildende.

II. Fähigkeiten für sinnlich nicht wahrnehmbare Qualitäten, die „intentiones".

1. Aufnehmende	aestimativa.
2. Aufbewahrende	memoria.

B. Fähigkeiten, die die gewonnenen psychischen Inhalte vergleichen

1. unter gleichzeitigem Einfluß des Verstandes, cogitativa,
2. ohne Mitwirkung des Verstandes, die kombinierende Phantasie.

Dadurch, daß B als nur eine Kraft aufzufassen ist, wird der Parallelismus der fünf inneren zu den fünf äußeren Sinnen erreicht. Die durch die Sinne in unser Bewußtsein gelangenden Formen machen einen dreifachen psychologischen Prozeß durch. Sie werden aufgenommen und dadurch zu Vorstellungsbildern gestaltet, dann aufbewahrt und schließlich verarbeitet durch Verbindung und Trennung. Die scholastischen Begriffe der inneren Sinne sind, was den ersten Eindruck betrifft, in nicht nebensächlichen Punkten verschieden und hängen wohl eher von Avicenna und Averroes als von Alfârâbî ab. Jedoch ließe sich diese Verschiedenheit bei einer eingehenden Betrachtung, die nicht dieses Orts ist, auf die äußere Gruppierung und den leitenden Grundgedanken zurückführen, während die materiellen Bestandteile beiderseits dieselben sind.

Die Lokalisation der inneren Sinne scheint bei Alfârâbî wenigstens in dieser Schrift nur zu einem Ansatz gelangt zu sein. Vergleichen wir die sich kreuzenden Gedankengänge in unserem Texte und mit ihnen die Lokalisationsversuche Ǵazâlis

und Avicennas, so ergibt sich uns ein sehr einleuchtender Grund für die Unschlüssigkeit unseres Philosophen.

In den „Hauptfragen" erwähnt Alfârâbî [1]) die sinnlichen Erkenntniskräfte des Menschen mit den Worten: „Erkennende Kräfte des Menschen sind die der äußeren Sinnesorgane und die eigentliche Sinneswahrnehmung, ferner die inneren Kräfte: die kombinierende Phantasie, die aestimativa, das Gedächtnis und die cogitativa." Die erkennenden Kräfte werden in zwei Gruppen eingeteilt, indem die eigentliche „Wahrnehmung" noch zu den äußeren Sinnen gerechnet wird, entsprechend den Ausführungen in den Ringst. Nr. 42 „in dieser Kraft findet erst im eigentlichen Sinne das Wahrnehmen statt". Die Wahrnehmung tritt erst dann ein, wenn die Daten der verschiedenen äußeren Sinne zu einem Gesamtbilde vereinigt werden. Unter „Wahrnehmung" ist also hier die Kraft zu verstehen, die (Ringst. Nr. 42) den „Sammelort für die Daten der äußeren Sinne" bildet, also der Gemeinsinn. Die kombinierende Phantasie scheint in dieser Schrift — sie ist vielleicht früher als die Ringsteine anzusetzen — noch die Funktionen der vorstellenden Phantasie zu übernehmen, um nach der Reihenfolge ihrer Aufzählung zu urteilen. Darf man die Reihenfolge der Aufzählung für die Reihenfolge der Lokalisierungen in den drei Teilen des Gehirns in Anspruch nehmen, so ergäbe sich:

prima cellula.	media cellula.	tertia cellula.
sensus commun. Phantasie	aestimativa.	memoria.

Die cogitativa könnte an die letzte Stelle gesetzt sein, weil sie über alle Kräfte der inneren Wahrnehmung herrscht, wie es Avicenna von der aestimativa, cfr. Landauer, Psychol. Avicennas, annimmt, cfr. S. 222. Dasselbe Bild ergibt sich, wenn man auf Grund der Reihenfolge der Aufzählung, die in den Ringsteinen befolgt ist, die Lokalisation durchführen würde. Die kombinierende Phantasie, die hier bereits deutlich von der vorstellenden unterschieden ist, folgt mit der cogitativa, mit der sie wesensver-

---

[1]) arab. Text Dieterici, philos. Abh. Alfârâbîs, p. 63 unten. Übers. S. 105, 9.

wandt ist, vielleicht in demselben Sinne an vierter Stelle, wie die cogitativa allein in den „Hauptfragen".

Es sind zwei Gedankengänge oder Einteilungsprinzipien für die Gruppierung der inneren Sinne, die sich in unserem Text kreuzen, wie sich aus dem Folgenden ergibt.

Alfârâbî unterscheidet Fähigkeiten für

I. die innere Vorstellung.
 1) das sinnlich Wahrnehmbare
 2) das sinnlich nicht Wahrnehmbare
II. die Verbindung und Trennung beider,
III. das Gedächtnis.

Durch Galen [1]) war die Teilung des Gehirns in prima mediae tertia cellula, die in der Längsrichtung des Schädels, seine Breite einnehmend, liegen, bekannt. In diese drei Hohlräume versucht die arabische Philosophie nach hauptsächlich zwei bezüglich des Gedächtnisses verschiedenen Grundsätzen die inneren Sinne zu lokalisieren. Es ergibt sich naturgemäß, daß die kombinierende und trennende Fähigkeit in der Mitte des Gehirns ihren Sitz haben muß, zwischen den Objekten ihrer Tätigkeit, den Phantasiebildern und den intentiones. Darin scheinen alle Systeme einig zu sein. Eine Verschiedenheit besteht nur in der Frage, ob das Gedächtnis ausschließlich in den dritten Hohlraum zu verlegen sei (Averroes) — die kombinierende Fähigkeit befindet sich in diesem Systeme zwischen den I vorstellenden Fähigkeiten und dem III Gedächtnisse — oder nicht. Die Unentschlossenheit, sich in dieser Frage zu entscheiden, hat Alfârâbî vielleicht in den Ringsteinen gehindert, die Lokalisation durchzuführen.

Wie beide Lokalisationsprinzipien historisch aufgetreten sind, zeigt ein kurzer Überblick über die Geschichte dieser Frage bei den Arabern. Die „Getreuen von Bosra" lokalisieren:

prima cellula	media cellula	tertia cellula
sensus intern.	cogitativa	memoria.

---

[1]) cfr. Opera omnia Gal. ed. Kühn 1833. Bd. 5. S. 604. Hier gibt Gal. als seine eigene Ansicht eine Einteilung des Gehirns in drei Hohlräume, während er eine solche in vier (cfr. L. III. 666) verwirft. Auch eine Einteilung in zwei Hohlräume, die in der Länge des Schädels lagern, war im Altertum vertreten, wie Galen ausführt.

Von demselben Grundsatze ist auch die Lokalisation Avicennas getragen (Berlin cod. Petermann II. 466. fl. 70—82.).

prima cellula	media cellula	tertia cellula
	kombinierende u. trennende	
sens communis-internus	phantasia u. cogitativa	memoria
imaginatio	aestimativa die auch verbindend und trennend verfährt.	reminiscentia

In seiner Psychologie [1]) S. 360 Z. 16 lokalisiert er folgendermaßen:

prima cellula	media cellula	tertia cellula
die Formbildende [2])	die kombinierende Phantasie u. cogitativa	Gedächtnis.

aestimatia

Die aestimativa hat im gesamten Gehirn ihren Sitz, jedoch in vorzüglicher Weise in der media cellula, im Gebiete der kombinierenden Phantasie.

Das Bild, das Al-Gazâlî [3]) in seiner „Vernichtung der Philosophen“ von deren Ansichten über die inneren Sinne entwirft, will nicht recht mit dem, was aus ihren eigenen Werken uns bis jetzt bekannt geworden ist, stimmen. Es sind vielleicht seine persönlichen Ansichten selbst. Nach dieser Darstellung ist die vorstellende Phantasie identisch mit dem Gemeinsinne, was für Alfârâbî und Avicenna in gleicher Weise unerhört ist. Mit (erstem) Gedächtnisse (dem für die Anschauungsbilder) bezeichnet

[1]) Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur. I. Bd. S. 456. Nr. 36. ed. Landauer, Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft. Bd. 29. (1875.) S. 335—418. Zu Ringsteine 25, 2 ff. vergl. op. cit. 402, Z. 18 f. (arab. Text R. 283, 1 ff. = Landauer 360, 11 f.).

[2]) Avicenna bezeichnet sie mit dem Terminus Fârâbîs, die das Anschauungsbild herstellende und eine innere Vorstellung erzeugende Kraft, die der vorstellenden Phantasie identisch ist.

[3]) Cairo, 1302 d. H. S. 71 f.

er das, was den Philosophen die vorstellende Phantasie war und sich inhaltlich mit dieser deckt. Nach ihm hätte diesen folgendes System vorgeschwebt:

prima cellula.	media cellula.	tertia cellula.
vorstellende Phantasie = Gemeinsinn,	kombinierende Phantasie u. cogitativa	aestimativa
Gedächtnis der Anschauungsbilder		Gedächtnis der intentiones.

Diese Einteilung befolgt neben dem Grundsatze, daß diejenige Fähigkeit, die die Daten der Sinneswahrnehmung kombiniert, mitten zwischen die Objekte ihrer Tätigkeit zu lokalisieren sei, also zwischen die vorstellende Phantasie und die aestimativa, auch den anderen, daß die Arten des Gedächtnisses zu unterscheiden seien von den Fähigkeiten, die psychische Bewußtseinsinhalte innerlich vorstellen, und daß die vorstellenden Fähigkeiten, Phantasie und aestimativa, in dieselben Teile des Gehirns zu lokalisieren seien, wie die ihnen entsprechenden Arten des Gedächtnisses. Demnach mußte das, was Alfârâbî und Avicenna formbildende Fähigkeit und vorstellende Phantasie nannten, in eine Phantasie und ein Gedächtnis geteilt und die aestimativa mit dem ihr entsprechenden Gedächtnisse in den hinteren Teil des Gehirns verlegt werden.

Zu Averroes' Zeiten (cfr. Aristotelis Stagiritae commentaria Venetiis 1560. de anima liber tertius cap. primum. pag. 104 D) und kurz vor ihm war es nicht nur bei den Ärzten, sondern auch den Philosophen (Abu. Bekr, Ibn Bâǧǧa, vielleicht auch Ibn Ṭofail) allgemein angenommen, daß den inneren Sinnen folgende, auf Galen zurückgehende Lokalisation zugewiesen werden müsse:

prima cell.	media cell.	tertia cell.
virtus imaginativa	cogitativa	memorativa

Averroes sucht 104 E diese Ansicht sogar auf Aristoteles zurückzuführen.

Ibn Rošd lokalisiert in seiner Kritik der Streitschrift Gazâlîs [1]) die inneren Sinne nach anderen Grundsätzen, als sein

[1]) Tahâfut el-tahâfut, Cairo, 1302 d. H. S. 132.

Gegner. Der dritte Hohlraum des Gehirns ist ausschließlich für das Gedächtnis bestimmt, ein Gedanke, der sich bereits in der Psychologie Avicennas, ed. Landauer, findet und den Isma'îl beibehält. Sodann führt Averroes die kombinierende und vorstellende Tätigkeit der Phantasie auf eine einzige Kraft zurück. Daraus ergibt sich das Schema:

prima cellula	media cellula	tertia cellula
Phantasie, sowohl vorstellend wie kombinierend, aber ohne Gedächtnis-funktion.	aestimativa	Gedächtnis der Wahrnehmungsbilder und der intentiones.

Damit mögen die Lokalisationsversuche Thomas von Aquins zusammengestellt werden, deren Begründung später folgt.

prima cellula	media cellula	tertia cellula
sensus communis	cogitativa	memoria.
	(nur im Menschen)	
	(aestimativa)	
imaginativa		

Dabei ist zu beachten, daß der sens. comm. bei Thomas sowohl den sens. comm. der Araber als auch ihre kombinierende und vorstellende Phantasie enthält, daß ferner die imaginativa fast nur Gedächtnisfunktion besitzt, und daß die cogitativa des Menschen der arabischen aestimativa und cogitativa gleich ist.

Geben wir diese Vorstellungen nach den arabischen Begriffsbestimmungen wieder, so tritt die Verwandtschaft beider noch deutlicher zutage:

prima cellula	media cellula	tertia cellula
sensus communis u. Phantasie wie Averroes jedoch mit Gedächtnis.	aestimativa	Zwei Arten des Gedächtnisses.

Daß der Gedanke einer Lokalisation ein zur Zeit Fârâbîs bekannter war, ist nicht zweifelhaft und ergibt sich aus der Art und Weise, wie unser Philosoph von derselben spricht. Es ist ihm eine sichere und keines Beweises mehr bedürftige Ansicht, daß der innere Sinn in der prima cellula des Gehirnes seinen Sitz hat. Wie jedoch die übrigen einzelnen Sinne zu gruppieren

seien, darüber hat er sich, weil ihm eine doppelte Möglichkeit bezüglich des Gedächtnisses vorlag, nicht aussprechen wollen. Wir stehen hier an dem historischen Anfange der Entwicklung, als deren Ausläufer die beiden erwähnten Richtungen, die Gâzâlis auf der einen und Avicennas und Ibn Rošds auf der andern Seite geschichtlich geworden sind.

Den Scholastikern galten die Araber als die hauptsächlichsten Kommentatoren des Aristoteles. Es stellt sich daher für sie das Problem, eine Harmonie zwischen Aristoteles und seinen arabischen Erklärern zu versuchen. Albertus Magnus hat, was die Lehre über die inneren Sinne angeht, keine einheitliche, systematisch festgegliederte Anschauung, noch eine unzweideutige und sich gleich bleibende Terminologie und scheint mehr von Avicenna beeinflußt zu sein (5 Zahl der inneren Sinne und seine Auffassung von der Phantasie und imaginativa) als sein Schüler Thomas von Aquin. Dieser suchte in die hauptsächlich auf Grund der mangelhaften lateinischen Übersetzungen arabischer Philosophen entstandene Verwirrung Ordnung zu bringen, indem er sich mehr an Aristoteles und Averroes anschloß. Dabei erlitten die arabischen Ansichten eine charakteristische Umbildung. Was zuerst die Zahl der inneren Sinne angeht, so ließen sich aus den Angaben des Aristoteles 4 innere Seelenfähigkeiten aufstellen, sensus com., phantasia, memoria, reminiscentia.

Die Araber stellten durchweg fünf innere Sinne auf, entsprechend der Fünfzahl der äußeren. (Vergl. die Getreuen von Bosra. Dieterici Anthropologie d. Arab. Seite 38 Zeile 2.) Da Thomas einesteils weder zu sehr von Aristoteles abweichen, andernteils auch den Arabern nicht widersprechen wollte, so entschied er sich, die Begriffe der Araber beizubehalten, sie aber nicht in eine Fünfzahl, sondern eine Vierzahl von inneren Sinnen hineinzuverlegen. (Vergl. Sum. Theol. I. q. 78. a. 4. corp. art.) Aber in der Bestimmung der einzelnen Sinne finden sich einige wesentliche Verschiedenheiten, die durch die Umbildung des Begriffes des sensus communis durch Thomas sich ergeben. (cfr. Avicenna liber VI natural. fol. 8 r. und cod. Peterm. II. 466 Berlin. f. 70—82. bes. f. 74 v.) Der sens. com. hat die Aufgabe, die gegenwärtigen sinnlichen Eindrücke aufzunehmen

und sie zu einem sinnlichen Anschauungsbilde zu verbinden (Alfârâbî Nr. 42) und ebenfalls aus aufeinanderfolgenden Bewegungen eines Körpers sich eine Figur zu konstruieren, die in der sinnlichen Wirklichkeit nicht existiert; z. B. aus der kreisförmigen Bewegung eines Körpers sich die Figur eines Kreises herzustellen.

Thomas weicht in einigen wesentlichen Punkten, jedoch vielleicht ohne es zu wissen und irregeleitet durch unzureichende Übersetzungen aus dem Arabischen, von dieser Auffassung ab. Es war für Alfârâbî und Avicenna ein Grundprinzip, daß der sens. com. die Daten der sinnlichen Wahrnehmung nicht vergleicht und dann trennt oder verbindet und dadurch über dieselben urteilt in negativen und positiven Sätzen. Dies ist vielmehr eine Funktion, die der kombinierenden Phantasie und der cogitativa zufällt. Der innere Sinn (Nr. 38. 25, 20 = der Gemeinsinn) ist eine rein aufnehmende Fähigkeit, die auf den gegenwärtigen Sinneseindruck angewiesen ist, und er kann daher nur aussagen: „Dieses Weiße, was ich jetzt wahrnehme, ist zugleich dieses Süße." (cfr. Codex citat. fol. 74 v. linea 6.) Ein discernere nach Art eines judicium steht ihm also nicht zu. Dagegen zieht Thomas letzteres in den Begriff des sensus communis (loc. cit. art. 4 responsio ad secundum), indem er sagt: unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, und ist so logisch in die Notwendigkeit versetzt, die arabischen Begriffe der kombinierenden Phantasie und der cogitativa umzubilden.

Die nur vorstellende Phantasie ist eine Fähigkeit, die Avicenna, fußend auf Alfârâbî, als gesonderte Fähigkeit unterschieden hat [1]). Sie ist ihm zugleich der Aufbewahrungsort für die Daten der sinnlichen Wahrnehmung. Thomas behält diesen Begriff bei; jedoch scheint er der Ansicht zu sein, daß Alfârâbî die kombinierende Phantasie nicht gekannt habe, wenn er am Ende des corp. art. sagt: Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam

[1]) Avicenna übernimmt in seiner Schrift über die Kenntnis von der Seele (ed. Landauer op. cit. S. 403) den Terminus muṣawwire, d. h. die Kraft, die das Anschauungsbild aus den Daten der äußeren Sinne herstellt, und dasselbe sich innerlich vorführt (mutaṣawwire). In dem k. en-Nağât behält er diesen Ausdruck bei (S. 45), bedient sich jedoch auch schon des Terminus der (vorstellenden) Phantasie (S. 22 u. auch 45). In seinem Kanon hat er nur den letzteren beibehalten. Vergl. Carra de Vaux, Avicenna S. 214.

inter aestimativam et imaginativam (der vorstellenden Phantasie) „quae componit et dividit formas imaginatas ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa". Hierin schließt sich Thomas an Averroes an.

Die hier speziell dem Avicenna und einige Zeilen später auch dem Averroes, mit Ausschluß Fârâbis, zugeschriebene Ansicht ist nicht nur auch letzterem eigen, sondern enthält die Grundansicht der arabischen Philosophie betreffs der inneren Sinne und fußt auf Alfârâbi, der sie (25, 1 ff.) klar ausgesprochen hat. Das Verbinden und Trennen von Vorstellungen ist ein solches, das zwar über die Daten der im Augenblicke gegebenen Erfahrungsinhalte, aber nicht über die Erfahrung im allgemeinen hinausgeht; es ist eine Kombinierung, die die Daten des Gedächtnisses und der aestimativa, wie auch die des sensus com. in seine Dienste nimmt (S. 23, 17) — ein psychologischer Vorgang, der die gegenwärtige Sinneserfahrung nach Maßgabe des früher Erlebten bereichert.

In der Psychologie des Tieres ist es die natürliche Assoziation der Eindrücke und Wahrnehmungen, beim Menschen (S. 25, 3) ist es eine durch die Vernunft geleitete und aus der Erfahrung schöpfende Ergänzung des Wahrnehmungsbestandes.

Dasselbe lehrt Avicenna (cod. cit. f. 74 v. Z. 6), indem er die Tätigkeit des sens. com. auf die Vereinigung der gegenwärtigen Sinneseindrücke beschränkt, während dem gegenüber die kombinierende Phantasie zu dem gegenwärtigen Eindrucke noch die früheren Erfahrungen aus dem Gedächtnisse hinzunimmt.

Die im Arabischen scharf geschiedenen Ausdrücke für vorstellende (ḫajâl) und kombinierende Phantasie (mutaḫajjile) wurden in den lateinischen Übersetzungen auch durch zwei Termini wiedergegeben: imaginativa und phantasia. Jedoch wurden diese Termini, wenn auch anfänglich für beide Arten der Phantasie als unterschieden festgehalten, im Laufe der Zeit manchmal verwechselt, wozu die arabischen Ausdrücke, die beide verschiedene Formen derselben Wurzel sind, beitragen konnten. Durch diese sich kreuzweise verwechselnden Arten der Phantasie entstand

die große Verwirrung, die bei Albertus Magnus vorherrscht und die Thomas noch nachempfindet, wenn er sagt (Q. citat. c. art. Mitte): ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt. Letzteres ist nach arabischem Sprachgebrauche freilich unrichtig; jedoch konnte es für die Klarheit der philosophischen Abhandlung wünschenswert erscheinen, beide Termini gleichzusetzen, da der Versuch, sie nach arabischem Vorbilde zu unterscheiden, gescheitert war.

Die aestimativa leitet uns in eine noch größere Komplikation der Verhältnisse. Bei Alfârâbî scheint dieselbe nicht den Tieren allein beigelegt zu werden. Es findet sich kein direkter Ausdruck in diesem Sinn, wenn auch das angeführte Schulbeispiel (Seite 24, 23) aus dem Tierleben entnommen ist. Ihr wird keine Kraft im Menschen gegenübergestellt, und zudem hat Alfârâbî in dem Abschnitte Nr. 36 die Absicht, die inneren Sinne im allgemeinen, besonders für die Menschen, festzustellen. Das angeführte Beispiel wird dementsprechend auch mit den Worten eingeleitet (24, 22): „Ähnlich wie diese (d. h. die aestimativa im Menschen) verhält sich die wahrnehmende Kraft im Schafe." Alfârâbî sagt nicht etwa, dieses 24, 20 ff. Definierte ist die Kraft im Schafe.

Dem Tenor des Textes zufolge hat unser Philosoph also eher nur den Menschen im Auge, als das Tier; ferner hätte der Mensch keine Fähigkeit, das Nützliche und Schädliche wahrzunehmen, wenn die aestim. nur für das Tier Geltung hätte; denn die cogitativa der Araber ersetzt sie mitnichten, wie aus dem Folgenden ersichtlich sein wird. Schließlich ist auch der arabische Terminus „wahm" nicht dem Tierleben, sondern der menschlichen Psychologie entnommen, indem er zunächst „Vermutung" bedeutet. Zur Bestätigung und Ergänzung möge der entsprechende Text Avicennas des liber sextus naturalium Venet. 1595. fol. 8r a. lin. 9 ff. folgen:

Post hanc est vis, quae vocatur imaginativa (kombinierende Phantasie) comparatione animae vitalis (d. h. wenn sie nur in Verbindung mit der sensitiven Seele steht, ohne Beeinflussung durch die Vernunft (cfr. Ringst. 25, 1 f.) et cogitans (cogitativa)

comparatione animae humanae (d. h. wenn sie unter Einfluß des Verstandes steht, indem beide als eine einheitliche Kraft aufgefaßt werden, die allein nach ihren verschiedenen Relationen als zwei gesonderte Fähigkeiten bezeichnet werden) et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione (der vorstellenden Phantasie, die das Gedächtnis des sens. com. ist) et cum alio separare secundum quod vult. Mit letzterem ist eine willkürliche Verbindung von Vorstellungsinhalten gemeint, wie sie Thomas in fine corporis artic. l. cit. der phantasia beilegt, nicht etwa das Vergleichen von Empfindungsinhalten, wie es einstimmig dem sensus communis zugeschrieben wird, indem er aus den Daten der äußeren Sinne ein Anschauungsbild herstellt. cfr. Thomas loc. cit. ad secundam. Es sind vielmehr die Assoziationen, die schon Aristoteles einteilt in solche des Ähnlichen, des Entgegengesetzten und Verwandten. Deinde est vis existimationis (die aestimativa, der an dieser Stelle auch die Funktion der cogitativa wohl in Bezug auf die zu vergleichenden intentiones beigelegt wird). Videtur etiam haec vis operari in imaginatis (dem Gedächtnisse des sensus com., nämlich der vorstellenden Phantasie) compositionem et divisionem (d. h. die Bilder der vorstellenden Phantasie werden nach den Intentionen des Nützlichen und Schädlichen, nicht insofern sie einfache Vorstellungsbilder sind, verglichen und zu positiven oder negativen Aussagen verwertet).

Avicenna bildet zufolge dieses Textes (und cod. Peterm. II. 466 fol. 74 v. 11—12) in charakteristischer Weise eine Mittelstufe zwischen Alfârâbî und der Scholastik, indem er die aestimativa den Tieren allein zuspricht, jedoch auf der andern Seite noch mehrere Punkte beibehält, die anzeigen, daß er seine Lehre einem Philosophen entnommen hat, in dessen System die aestimativa vom Menschen zu verstehen war; denn Avicenna will in diesem Abschnitte die inneren Fähigkeiten im allgemeinen für Mensch und Tier angeben, unterläßt es aber, der aestimativa, die er nur für das Tier annimmt, im Menschen eine gleiche gegenüberzustellen, nach dem Vorgange von Alfârâbî — ein Übelstand, den die Scholastiker beseitigt haben. Ferner ist bei ihm die cogitativa nicht in der Weise weiter ausgebildet, daß sie im Menschen die aestimativa vertreten kann. Sie vermag nach

ihm nur zu kombinieren und zu trennen, nicht aber das wahrzunehmen, was der Sinn nicht erfassen kann, das Nützliche und Schädliche — ein weiterer Mangel, den die Scholastik später ausgeglichen hat. Das Charakteristikum der arabischen Lehre, daß nämlich die aestmativa im Tiere durchaus nicht der cogitativa im Menschen entspricht, fällt in der Scholastik weg. In der arabischen Lehre ist es die kombinierende Phantasie der Psychologie des Tieres, für die die cogitativa eintritt (Ringst. 25, 1 ff.) und die sie ersetzt, während nach thomistischer Lehre die aestimativa des Tieres im Menschen durch die cogitativa vertreten wird. Der Entwicklungsgang war folgender: Da in der Scholastik die kombinierende Phantasie infolge terminologischer Verwechselungen sich nicht erhalten konnte, so mußte man für die freigewordene Stelle eine andere Fähigkeit suchen, die der cogitativa des Menschen zu entsprechen hat. Es lag in der Natur der Sache, daß man dazu die aestimativa wählte. Auf diesem Wege trat an Stelle der korrelativen Fähigkeiten: der kombinierenden Phantasie und der cogitativa, das andere Paar: die aestimativa und cogitativa. Bei Thomas (l. cit. c. art.) wird trotzdem die arabische Definition der aestimativa beibehalten, doch die Systematisierung der Seelenkräfte insofern verschoben, als die aestimativa als Korrelat einer Fähigkeit aus denen der menschlichen Psychologie gegenübergesetzt und mit ihr zu einem Paare verbunden wird, der sie eigentlich nicht korrelativ gegenüberstehen kann; denn die cogitativa vermag ursprünglich nur zu verbinden und zu trennen, nicht aber die intentiones zu erfassen. Die aestimativa vermag umgekehrt nur das letztere, nicht das erstere. Die eine kann also nicht für die andere eintreten, wenn nicht die begriffliche Verschiebung eintritt, die Thomas mit der cogitativa vornimmt: homo (percipit huiusmodi intentiones) per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit. Hier vereinigt also die cogitativa die Funktionen der cogitativa der Araber und ihrer aestimativa.

Die cogitativa behielt demnach die ursprüngliche, arabische Bestimmung bei, die Daten der Sinneswahrnehmung zu verglei-

chen und zu trennen; dazu erhielt sie aber als Gegenstück zur aestimativa im Tiere die neue Aufgabe, die intentiones des Schädlichen und Nützlichen, die der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterstehen, auffassen zu können. (cfr. Thomas l. c. corp. art.) „Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis." Einer Lokalisation der sinnlichen Fähigkeiten hat Thomas kein großes Interesse entgegengebracht. Er hielt sie wohl nicht für hinreichend sichergestellt, um sie in sein Werk aufzunehmen, und von so geringer Bedeutung für die Philosophie, daß er selbst obige Ansicht, obwohl er sie billigt, nicht als die seinige, sondern als die der Ärzte anführte. Jedoch gibt er das Prinzip Avicennas für eine weitere Lokalisation an: l. c. c. art. Anfang. „nam humida bene recipiunt [1]) et male retinent; e contrario autem est de siccis.

Die cogitativa lokalisiert Thomas expressis verbis in die cellula media cerebri [2]), die phantasia in den Teil, der hinter der Stirne liegt, und die memoria in die tertia cellula [3]). Der vordere Teil des Gehirns enthält eine feuchte Substanz, die „gut aufnimmt, aber schlecht behält", und es ist ein Mangel an Logik von seiten des Aquinaten, wenn er, Avicenna folgend, in diese Substanz, die zum Behalten untauglich ist, das Gedächtnis der Vorstellungsbilder verlegt, während er ausdrücklich sagt, daß die trockene Substanz Sitz des Gedächtnisses sei. Konsequenterweise hätte er also die phantasia in der dritten cellula des Gehirns lokalisieren müssen. Der Ausdruck phantasia (= imaginativa), der etymologisch keine Gedächtnisfunktion ausdrückt, und der Umstand, daß die imaginativa auch Vorstellungsinhalte vergleicht, mag ihn dazu verleitet haben. Theoretisch stellt er also das Prinzip des Averroes bezüglich des Gedächtnisses auf; praktisch aber befolgt er ein anderes, das nach

---

[1]) cfr. Thomas de veritate q. 15. art. 1. c.

[2]) De verit. q. 10. art. 5. corp. fin. q. 15. art. 1. c. fin. sub „unde". IV distinct. 7. q. 3. art. 3. quaestcl. 2. 1. (Dort wird auch die phantasia in den ersten Teil des Gehirns verlegt.) IV dist. 50. q. 1. art. 1. ad 3m. Contra Gent. II. 60. init.

[3]) I dist. 3. q. 4. art. 1. ad 2m.

al-Ġazâli die „Philosophen" durchführen, nämlich daß das Gedächtnis unmittelbar mit derjenigen Fähigkeit verbunden sein muß, deren Inhalte es aufbewahrt.

Um betreffs der cogitativa die Entwicklung innerhalb der arabischen Philosophie klarer zu stellen, müssen wir nochmals zurückgreifen. Alfârâbî gibt neben der aufnehmenden und den zwei erinnernden Fähigkeiten zwei kombinierende Kräfte an, nämlich die kombinierende Phantasie und die cogitativa; letztere hat also weder als Objekt die intentiones des Nützlichen und Schädlichen, noch steht sie der aestimativa im Tiere gegenüber. Alle Fähigkeiten gelten zunächst vom Menschen. Avicenna kennt zwei Fähigkeiten, die der aestimativa dienen. Es ist die cogitativa und die kombinierende Phantasie. Sie dienen, insofern sie der aestimativa behilflich sind, ihre intentiones aufzufinden (vergl. Codex d. Petermann II 466 fol. 74. v. Z. 13—15). Cogitativa ist diese Kraft genannt, wenn sie unter der Herrschaft des Verstandes steht (wie nach Alfârâbî); kombinierende Phantasie ist der allgemeine Name für dieselbe. Es zeigen sich hier wiederum zwei weitere Umstände, die darauf hinweisen, daß noch bei Avicenna die aestimativa ursprünglich auch im Menschen angenommen wurde: zunächst die unter den andern Voraussetzungen unverständliche Behauptung (cod. cit. fol. 74 v. Zeile 12), daß die cogitativa der aestimativa Dienste leisten soll, sodann die nicht zu übersehende Verallgemeinerung des Namens kombinierende Phantasie, die nicht auf die Tiere beschränkt ist (wie nach Alfârâbî). Es gibt also auch im Menschen eine kombinierende, nicht durch die Vernunft beeinflußte Phantasie, die der aestimativa ihre Dienste zur Auffindung des Nützlichen und des Schädlichen darbietet. Dieses Paar kombinierender Fähigkeiten wird in der späteren Entwicklung aufgelöst, indem die kombinierende Phantasietätigkeit dem sensus communis, die kombinierende Denktätigkeit der Cogitativa der aestimativa (Averroes) zufällt. Ferner ist bei Thomas nicht mehr die aestimativa die alles beherrschende Fähigkeit, der die anderen dienen, sondern die cogitativa, die zugleich zum höheren Denken überleitet.

Die memoria ist der thesaurus huiusmodi intentionum (l. c. Thomas c. art. Mitte). Die logische Durchbildung hätte die Scholastik dazu führen müssen, die eigentliche memoria und die Phantasie, die nur die memoria des sensus com. ist, als eine und dieselbe Fähigkeit zu fassen, denn beide Arten des Gedächtnisses haben nach der Scholastik dasselbe Organ und dieselbe formelle Tätigkeit, wie auch dasselbe formelle Objekt. Das elementum siccum im Gehirne (cfr. Thomas c. art. Anfang) gilt ihm als ein Element, quod male recipit sed bene retinet (cfr. obige Ausführung). Beide haben ferner dieselbe formelle Tätigkeit, die darin besteht, Bewußtseinsinhalte zu bewahren und zu reproduzieren und zwar Bewußtseinsinhalte, die beide mit dem sinnlichen Teile des Menschen in enger Beziehung stehen. Die Achtung vor der philosophischen Tradition verhinderte jedoch diese Ausgleichung und Weiterentwicklung. Noch eine besondere Gedächtnisfunktion nimmt Thomas, dem Aristoteles folgend, an: ex parte autem memorativae non solum habet memoriam *(μνήμη)* sicut cetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam *(ἀνάμνησις* [1]*)* quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones.

Die von Isma'il S. 70, 10 gegebene anatomische Erklärung des Irrsinnes ist interessant. Die verschiedenartigen Lebensgeister suchen durch ihr tolles Treiben im Gehirne Verwirrung anzurichten. Sie werden jedoch im vorderen und mittleren Hohlraume und in der ersten Kammer des dritten durch die inneren Sinneskräfte bezwungen und in Ordnung erhalten. In der zweiten Kammer des dritten Hohlraumes ist aber keine ordnende Kraft. Dort kann also die Verwirrung Platz greifen und den Irrsinn hervorrufen.

In der Lehre über die inneren Sinne tritt deutlich vor Augen, worin der Denkfehler der alten Philosophie gelegen hat. Die von ihr eingeschlagene Methode zur Erklärung der Dinge ist folgende: Nehmen wir als Beispiel die aestimativa heraus. Ein Bewußtseinsinhalt, der der oberflächlichen Betrachtung zufolge ganz eigentümlicher Art ist, verschieden von den Inhalten der

---

[1]) In der arabischen Terminologie wird sie als die „sich erinnernde" Kraft im Gegensatz zur aufbewahrenden bezeichnet.

Sinneswahrnehmung, die Gefühle der Freundschaft und Feindschaft, soll kausal erklärt werden! Zu diesem Zwecke substituiert man einfachhin eine Kraft, von der man behauptet, sie könne diese psychologischen Inhalte hervorbringen, und damit glaubt man den Vorgang erkannt zu haben. Es ist dies derselbe methodologische Fehler, als wenn man den Donner erklären wollte, indem man argumentiert: Der Donner ist wesentlich verschieden vom Blitze; deshalb kann er nicht durch dieselbe Kraft erklärt werden, wie dieser. Es entsteht also durch den Blitz oder bei Gelegenheit des Blitzes in den Wolken eine Kraft, die die „donnernde" genannt wird, den Vorgang des Donners verursacht und damit diese physikalische Erscheinung „wissenschaftlich" erklärt. Die Aufgabe, die intentiones des Nützlichen und Schädlichen genauer zu analysieren und sie vielleicht durch allmählich sich ansammelnde Erfahrungen, die sich assoziativ mit dem Wahrnehmungsinhalte verknüpfen, zu erklären, ist den alten Philosophen nie bewußt geworden. Es ist der Mangel an Analyse der empirischen Tatsachen und die rationalistisch schließende, leichtfertige Supposition ursächlich wirkender Kräfte, die den alten Denkern den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit verlegt haben. Dazu tritt eine erkenntnistheoretische Selbsttäuschung, die darin besteht, daß man einen unerklärten Vorgang dadurch dem Verständnisse zu erschließen vermeint, daß man ihm Kräfte supponiert, die in noch höherem Maße unerklärt sind. Ein Unbekanntes vermeint man durch die Annahme eines zweiten Unbekannten deutlicher machen zu können. Auf demselben Schlußverfahren beruht auch die Gottesidee, wenigstens in der Form, die Gott auffaßt als ersten Beweger. Die Bewegungen der Sphären, besonders der Umgebungsphäre, können nicht natürlich erklärt werden. Deshalb muß es eine überweltliche, bewegende Kraft geben. Ferner beruht die Annahme von Wesensformen, die die Ursache alles Aktiven und Aktuellen in den Körpern sein sollen, auf demselben Schlußverfahren, das die Auffindung der wahren Ursachen der Erscheinungen jahrhundertelang verhindert hat.

Zur größeren Deutlichkeit möge eine kurze Übersicht der verschiedenen Entwickelungsphasen dieser Lehre folgen:

Alfârâbi. 1. sensus communis. Sammelort der Sinneseindrücke Ringst. Nr. 42.
2. phantasia die vorstellende Phantasie, die die Anschauungsbilder formt und sie gedächtnismäßig behält.
3. aestimativa im Menschen und Tiere das Nützliche und Schädliche, die intentiones, wahrnehmend.
4. memoria bewahrt diese intentiones gedächtnismäßig auf.
5. a) phantasia d. h. kombinierende Phantasie, im Dienste der aestimativa.
b) cogitativa d. h. kombinierende Fähigkeit im Dienste der Vernunft, beide für den Menschen und das Tier.

Avicenna. 1. sens. com. die Daten der äußeren Sinne aufnehnehmend = Alf. 1.
2. phantasia d. h. die vorstellende Phantasie. Sie ist das Gedächtnis des sens. com.
3. aestimativa des Tieres, doch ursprünglich auch für den Menschen gedacht. Ihr Objekt sind die intentiones.
4. memoria Gedächtnis der intentiones.
5. a) phantasia, b) cogitativa. Der aestimativa steht zu Diensten a. die kombinierende Phantasie und b. die cogitativa; zwei Namen, für eine Fähigkeit je nach ihrer Beziehung zur Vernunft.

Averroes. 1. sens. com. u. phantasia = 1. 2. u. 5 a u. b bei Alf. und Avic.
2. aestimativa = 3 bei Alf. u. Avic.
3. memoria = 2 (in ihrer Funktion als Gedächtnis) u. 4 bei Alf. u. Avic.

Thomas für das Tier
1. sens. com. = 1 bei Alf. u. Avic.
2. phantasia = 2 bei Alf. u. Avic.
3. aestimativa = 3 bei Alf. u. Avic., jedoch ausschließlich auf das Gebiet der Tierpsychologie beschränkt.
4. memoria = 4 bei Avic. u. Alf.

für den Menschen:
1. sens. com. = 1 bei Alf., Avic. u. Averr.
2. phantasia = 2 u. 5a bei Alf. u. Avic.
3. cogitativa = 3 u. 5b bei Alf. u. Avic.
4. a) memoria
   b) reminiscentia = 4 bei Alf. u. Avic.

Die Phantasie übernimmt also die Funktion von 5a. bei Alf. u. Avic. Dadurch wird das zusammengehörige Paar der kombinierenden Fähigkeiten aufgelöst (5a u. b) und die Cogitativa isoliert. Letztere übt im Menschen zugleich die Funktionen der aestimativa aus. Dadurch bildet die cogitativa eine doppelte Fähigkeit, ein Paar von psychischen Kräften, indem sie zwei formell und wesentlich verschiedene Tätigkeiten aus einem Prinzipe entstehen läßt, obwohl konsequenterweise zwei verschiedene Potenzen für dieselben hätten aufgestellt werden müssen.

Die Stufenfolge der Fähigkeiten, die zum rein geistigen Erkennen führt, soll als Überleitung zum folgenden kurz angegeben werden.

a) Die äußeren Sinne erkennen das materielle Individuum und seine Akzidenzien ohne Gedächtnisfunktion zu haben.
b) Die inneren Sinne erfassen die Akzidenzien des Einzeldinges ohne der Präsenz des materiellen Individuums zu bedürfen und haben Gedächtnisfunktion.
c) Der Verstand erfaßt weder das Einzelding noch auch die Akzidenzien desselben, sondern das immaterielle Wesen, und vermag dasselbe auch gedächtnismäßig in der Substanz der Seele aufzubewahren.

Unsere psychischen Inhalte nehmen also in einer dreifachen Stufenfolge eine größere Geistigkeit an, indem sie entweder a. Materie und Akzidenzien oder b. nur materielle Akzidenzien oder c. weder das eine noch das andere besitzen.

Das Gedächtnis entwickelt sich auch in verschiedenen Stufen. Sogar die äußeren Sinne haben im Nachbilde eine Funktion, die der des Gedächtnisses vergleichbar ist, wenn sie auch noch nicht als solches bezeichnet werden kann. Es wäre dies das Gedächtnis für das individuelle Einzelding. Der Nr. 42 genannte Sammelort der Empfindungsinhalte hat ebenfalls eine unvollkommene Art von Gedächtnis, durch das er schnell einander

sukzedierende Reize bewahrt, um sie zu einem simultanen Ganzen zu verbinden. Der schon mehr geistige Inhalt des inneren Anschauungsbildes findet sein Gedächtnis in der Phantasie, und die noch mehr der Materie entrückten, jedoch noch nicht vollständig von ihr befreiten intentiones werden im eigentlichen Gedächtnisse aufbewahrt. Die rein geistigen Inhalte hält die Substanz der Seele zurück.

Nr. 37. 25, 7. Isma'il gibt zu den hier behandelten Problemen folgende Erklärungen.

25, 10. „Der reine Begriff Mensch ist derjenige, der frei ist von Hinzufügungen und Akzidenzien."

25, 13. „Diese Akzidenzien und andere intentiones und Relationen liegen, wie alle diese Verhältnisse, außerhalb der Natur des Menschen und treten zu ihr von außen hinzu." Infolgedessen besteht der Mensch aus einem realen, immateriellen Wesen (die animalitas und rationalitas), zu dem die Quantität, Qualität, alle Akzidenzien und die Individualität hinzutreten, um den realen Einzelmenschen zu bilden. Eine direkte Folge dieses Begriffsrealismus ist, daß die Abstraktion nur die Akzidenzien zu entfernen hat, um das „allgemeine und abstrakte Wesen" im Gegenstande zu erreichen. Eine Verallgemeinerung eines realen Dinges, das wesentlich nur konkret wäre, wird nicht benötigt neben der Entfernung der Akzidenzien, denn das Allgemeine existiert bereits real im Objekte.

25, 15. „Die Akzidenzien kämen allen Menschen in gleicher Weise zu; denn im Wesen des Menschen kommen alle Individuen überein. Wenn nun, wie supponiert wird, die Akzidenzien Bestandteile des Wesens wären, dann müßten die Menschen auch in ihnen übereinstimmen. Offenbar verhält es sich aber nicht so. Dieser Beweis nimmt (betreffs der Akzidenzien, von denen er handelt) ausschließlich auf den Gesichtssinn Bezug und seine Objekte. Aber auch die Objekte der anderen Sinne können nur individuell und materiell sein, und diese beiden Bestimmungen sind von der Materie abzuleiten, und daher kann die Erkenntnis dieser Objekte nur durch solche intentiones (und Vorstellungen) stattfinden, die mit materiellen Akzidenzien behaftet sind." Daß nur der Gesichtssinn gemeint sei, folgt nicht mit

Notwendigkeit aus dem Wortlaute des Textes. Es sind vielmehr die äußeren Sinne im allgemeinen hier mit „Sinneswahrnehmung" 25, 7 bezeichnet, deren spezifisches Objekt definiert werden soll, während dem gegenüber in Nr. 38 die inneren Sinne zur Sprache kommen.

25, 17. Die Definition des obiectum formale der äußeren Sinne ist in folgenden Worten Isma'ils enthalten: „Wenn das Objekt abwesend ist, verliert der Erkennende das Wahrnehmungsbild; denn das Objekt der äußeren Sinneswahrnehmung ist durchaus nicht frei von der Materie, sondern bedarf einer solchen und zwar einer individuellen, um von den äußeren Sinnen erkannt zu werden."

Alfârâbî behandelt bis 26, 16 kurz die für die antike, realistische Erkenntnistheorie fundamentale Frage nach dem realen Objekt unseres Intellektes im Gegensatze zu dem der sinnlichen Erkenntnis. Diese Frage stellt sich aber nicht so, daß die Realität unseres Erkennens angezweifelt werde; denn es ist eine für das arabische Denken außerhalb aller Probleme stehende Voraussetzung, daß unseren geistigen, abstrakten Bewußtseinsinhalten wirkliche Gegenstände in der Außenwelt entsprechen, und demnach spielt die ganze Untersuchung nur um die Frage, wie die Begriffe innerhalb der materiellen und individuellen Weltdinge zu denken und von welchen Fähigkeiten sie wahrzunehmen seien. Zugrunde liegen die aristotelischen Gedankengänge der bekannten Kapitel 4 und 5 des 3. Buches de anima.

25, 18 liegt die Lehre des Aristoteles vor (de anima 2, 12, 424a 17—19), daß die sinnliche Wahrnehmung beim Aufnehmen der sinnlichen Erkenntnisform die Materie eines Objektes nicht in sich aufnimmt, obschon sie nur ein solches Objekt wahrnehmen kann, das selbst in einer Materie verwirklicht ist, daß andernteils jedoch die die Materie begleitenden Akzidenzien in dem wahrnehmenden Sinne Eingang finden, so daß dieser sein Objekt nur unter den der Materie anhaftenden Akzidenzien erfassen kann.

Nr. 38. „Die Phantasie bezeichnet das im Innern des Menschen verlaufende Erkennen." Der Terminus findet sich also hier in einer weiteren Bedeutung verwendet.

25, 23—25. „Diese Worte sind nur als Beispiele zu verstehen (die also den Gegenstand nicht erschöpfen wollen). Die Absicht des Philosophen ist, zu zeigen, daß weder der Instinkt noch die Phantasie Gegenstände erfassen, die frei sind von Bestimmungen, die nicht zum Wesen gehören. Ist nun das Erkannte eine körperliche Substanz, dann ist sein Wahrnehmungsbild vermischt mit Akzidenzien ... 25, 26 u. 27. Ist es aber etwas anderes als eine solche, z. B. die Akzidenzien, dann ist sein Wahrnehmungsbild umgeben mit anderen Inhärenzien, die nicht genannt sind", so daß also in keinem Falle der Wahrnehmungsinhalt der inneren Sinne das reine Wesen des Dinges ist.

25, 32. „Der materielle Wortlaut 25, 30—33 scheint zu sagen, daß der Instinkt (nicht nur die intentiones, sondern auch) sinnliche Erkenntnisbilder der äußeren Sinne in sich aufnimmt, obwohl früher ausgeführt wurde, daß er eine Kraft ist, die in dem Objekte der sinnlichen Wahrnehmung nur das erfaßt, was der äußere Sinn nicht wahrnehmen kann. Darauf antworten wir, daß der Instinkt in bestimmter, individueller Weise lokalisiert und mit einem bestimmten Organe ausgestattet ist, dem hinteren Teile des mittleren Hohlraumes des Gehirns, und durch dieses Organ erkennt er ausschließlich die intentiones, entsprechend der früheren Auseinandersetzung, und der Umstand allein, daß dasselbe mit allen Teilen des Gehirns und ihren Organen in allgemeiner Weise in Beziehung steht, stellt eine Verbindung her (zwischen der aestimativa und) allen Erkenntnissen der inneren Sinne, seien es nun Wahrnehmungsbilder der äußeren oder der inneren Wahrnehmung." Die aestimativa erkennt also per se die intentiones, per accidens die Anschauungsbilder.

Ebensowenig wie die äußeren erfassen die inneren Sinne das Objekt unserer geistigen Erkenntnis. Das Abstrakte und dennoch Reale, ja das eigentlich reale „Ding an sich" erfaßt nur der Geist. (cfr. Nr. 30.)

25, 28 erfahren wir, daß das Objekt unseres Erkennens, das Abstrakte, um ein modernes Beispiel zu gebrauchen, das Dreieck, das weder gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig ist, in keiner Weise anschaulich vorstellbar ist, sondern nur durch den Begriff erfaßt werden kann; ja, es wird

25, 28. 29 geradezu vor dem Unterfangen gewarnt, reine Begriffe sich anschaulich vorstellen zu wollen und beides zu verwechseln.

Nr. 39. 25, 34. Die Lehre von der Abstraktion könnte schon aus Abschnitt 37—38 mit Sicherheit konstruiert werden, jedoch hält unser Philosoph diese Lehre für wichtig genug, hier nochmals besonders auf sie einzugehen.

26, 9. „Zwei Bedingungen werden aufgestellt: erstens darf die Politur nicht ihren Glanz verlieren und zweitens kein Verhüllendes und kein Hindernis (26, 10—14) eintreten für das Empfangen der Einprägung."

26, 15. „Das Himmelreich ist die Welt der in ihrer Substanz und ihrem Wirken unkörperlichen Wesenheiten."

Der Gedankengang dieses Kap. geht auf Aristoteles de anima Kap. 4, 429 a und b und Kap. 5, 430 a und ff. zurück. In diesem Kapitel entwickelt Aristoteles, sich in platonischen Vorstellungen bewegend, eine dem Vorgange des Erleuchtens nachgebildete Erkenntnistheorie. Der intellectus activus, der aktuell erkennende Geist, erleuchtet den intellectus possibilis d. h. den Teil der Seele, in dem die Anschauungsbilder als der Möglichkeit nach erkannte vorhanden sind. Wie das Licht die materiellen Dinge beleuchtet und dadurch die der Möglichkeit nach in ihnen enthaltenen Formen der Farbe zu aktuellen macht, so daß sie von den Augen gesehen werden, so erleuchtet auch der aktive Intellekt die der Möglichkeit nach im passiven enthaltenen Formen und macht sie dadurch zu aktuell erkannten. Alfârâbi entnahm diesem Texte den Begriff des aktiven und passiven Intellektes und dem de anima 4, 430 a 1 erwähnten Bilde der unbeschriebenen Tafel, das in 26, 6 ausgeführte Bild. So gelangt er zu seiner Abstraktionslehre und Erkenntnistheorie. Er nennt zwei Elemente, aus denen die Abstraktion besteht. Der Intellekt „stäubt" [1])

---

[1]) Ein verwandtes Bild ist das des Losschälens der Akzidenzien; cfr. R. 34, 10 (arb. Text 290, 1). Das reine, geistige Wesen, die *οὐσία*, ist in den Akzidenzien und der Materie wie der Kern in der Schale enthalten. Es ist dies die realistische Erkenntnistheorie, die besagt, daß das Abstrakte, als das wahrhaft Seiende, im Einzeldinge vorhanden ist. Zum Ausdrucke vergleiche den Ausspruch des Proklus (Schahrasta'ni p. 341, 6) „das Weltall zerfällt in zwei Welten: die der Reinheit und des Kernes (*οὐσία*, die Ideen und Wesensformen) und die der Unklarheit und der Rinde (Schale)" d. h. der Materie.

die Akzidenzien von dem innerlich vorgestellten Objekte ab, und dadurch wird dieses von der Materie und dem individuellen Dasein befreit. Die beiden Teile des Abstraktionsvorganges, sowohl das Entfernen der Akzidenzien einerseits, als auch das Allgemeinwerden des Objektes anderseits, sind nicht zwei verschiedene Phasen des Erkennens, sondern ein und derselbe von verschiedener Seite aufgefaßte Vorgang. Der in Nr. 39 erwähnte aktive Intellekt ist in Parallele zu stellen zu dem in Nr. 32 genannten, dem Ur-Intellekte, der die menschlichen Handlungen nach den höchsten Wahrheiten, die den Inhalt der göttlichen Eingebung, das faiḍ, ausmachen, leitet. Der 26, 8 erwähnte aktive Intellekt ist von göttlicher, wenigstens überweltlicher Natur. Wir stehen hier am Beginn jener Entwickelung, die in Averroes zur Lehre von dem intellectus separatus führte. Auch bei Alfârâbî ist das aktive Prinzip, das den Geist zu einem aktuell erkennenden macht, ein intellectus separatus, da er mit „göttlicher Emanation" (26, 8) bezeichnet wird und demnach von der Hochwelt herabkommend gedacht ist. Der mögliche Intellekt, hier intellectus theoreticus genannt, ist dagegen ein in jedem Menschen besonderer, während der aktive Intellekt die Begriffe in diesen hineinzeichnet. Letztere werden also um so reiner aufgenommen, je mehr der Mensch in seiner Natur (26, 9) für diese Eingebung empfänglich bleibt, wie der Spiegel durch seine Glätte, und je mehr er sich von seinen sinnlichen Begierden und Vorstellungsbildern (26, 10 f.) loslöst. Erreicht er dieses in vollständiger Weise, so hat er den Zustand der Ekstase erreicht und damit, nach Art der Prophetie, einen Blick in das jenseitige Reich getan, was sein natürliches Glück ausmacht. Der theoretische Intellekt macht die Seele zu einer aktuell (64, 4)[1]) vollendeten geistigen Substanz (actus primus der Scholastiker). Damit ist sie aber nur der Möglichkeit nach (64, 6) erkennend. Sie wird aktuell erkennend (actus secundus der Scholastik) durch einen getrennt für sich bestehenden, rein aktiven Intellekt (64, 7 = 75, 2), der der göttlichen Eingebung gleichgestellt wird. Die

---

[1]) Die folgenden Zitate beziehen sich auf den von Fr. Dieterici herausgegebenen arab. Text.

göttliche Eingebung oder der aktive Intellekt gehören der idealen Welt an, in der die Wesensformen aller Dinge immateriell und als aktuell gedachte enthalten sind. Dasjenige, was der Intellekt von der Hochwelt empfängt, sind die reinen Wesensformen der Dinge in der Seinsweise, wie sie aktuell gedacht werden können. Wenn nun aber der Geist die fertig gebildeten Denkformen durch göttliche Eingebung empfängt, dann ist der Abstraktionsprozeß illusorisch. Zur Herstellung des Denkinhaltes, der wie eine Offenbarung von der Hochwelt herniedersteigt, trägt er in keiner Weise bei. Man könnte versuchen, beide zu vereinigen, indem man die göttliche Eingebung als eine Erleuchtung auffaßt, die auf den potentiellen Intellekt wirkt und die in ihm enthaltenen aber noch unbewußten Erkenntnisformen zu aktuell gedachten macht. Durch das „Licht" des aktiven Intellektes würde der Abstraktionsprozeß vor sich gehen, der nach der Denkweise der alten Philosophie ohne ein aktives Prinzip aus der reinen Potenz nicht erklärt werden kann. Dem materiellen Wortlaute des Textes nach — Eingebung = Offenbarung fertiger geistiger Inhalte — entspricht jedoch diese Auslegung nicht, und daher ist wohl die geschichtliche Auffassung die richtige, die besagt, daß sich in den Gedanken Fârâbîs zwei philosophische Auffassungsweisen vereinigen, ohne sich einheitlich zu verbinden, eine aristotelische (die Abstraktionslehre) und eine platonische (die Lehre von dem Einflusse der Ideenwelt) [1].

Über die Bedeutungen des Wortes Intellekt hat Alfârâbî eine besondere Abhandlung verfaßt (die dritte bei Dieterici arab. Text Seite 39—48), in der er die in Frage stehende Lehre, die er auf S. 64, 2. Nr. 21 erwähnt, des längeren entwickelt. Demzufolge sind ihm folgende Begriffe des Intellektes geläufig.

1) habitus primorum principiorum speculabilium (arab. Text 40, 20 ff.) cfr. Thomas, S. theol. q. 79. art. 9, wo dieser habitus mit der sapientia verglichen wird.

2) habitus primorum principiorum operabilium, „synderesis" Arist. Ethik VI c. 6. 1140 b 31 f. und 1141 a 7. lib. cit. 41, besonders Z. 10 ff. Thom. l. cit. art. 12.

---

[1]) Alfârâbîs philosophische Abhandlungen. Übersetzt von Fr. Dieterici. 1892. Leiden. S. 105, 28.

3) intellectus practicus, der die Seelenkraft darstellt (lib. cit. 64, 2), die aus den 41, 10 erwähnten Grundsätzen (principia) die praktischen Konklusionen zieht (lib. cit. 41, 12 = 64, 2 Ende) Thomas l. cit. art. 11.

4) intellectus theoreticus (speculativus 26, 6 lib. cit. 64, 3 = 42, 8. 48, 15) und dieser erscheint in vier Phasen (lib. cit. 64, 4—5) als:

a) intellectus „hylicus" materialis (lib. cit. 64, 5), der sich verhält wie (75, 1) der Spiegel. Er ist eine tabula rasa in Potenz zum Erkennen und heißt deshalb auch (42, 9) potentieller Intellekt. Zu diesem verhält sich wie eine Form zu ihrer Materie (46, 5—6)

b) der intellectus actu, d. h. der gerade jetzt einen Denkakt ausführt (lib. cit. 42, 9. 43, 10. 11 u. 64, 7). Er ist mit dem aktiven Intellekte nicht zu verwechseln, von dem er das intelligere actu erhält, und ist der Tafel zu vergleichen in dem Augenblicke, wenn die Schriftzüge in sie eingetragen werden. Wie der Mensch durch häufige Wiederholung einer ethischen Handlung eine Disposition erhält, durch die er die Handlung leichter und schneller vollführt, so erlangt er auch durch häufiges Denken eine intellektuelle Disposition, einen habitus intellectualis, durch den der Akt des Denkens leichter und besser vonstatten geht. Dies ist der

c) intellectus habitu, der habituelle Intellekt (lib. cit. 64, 4). Er besitzt bereits mehr Aktualität als der rein passive, materielle Intellekt, jedoch weniger als der intellectus acquisitus. Er ist eine aktuell unbeschriebene Tafel, jedoch durch häufige Übung im Denken disponiert, „Schriftzüge" aufzunehmen. Er ist also der Politur (26, 9) zu vergleichen, dem intellectus theoreticus, der in dispositione proxima ad intelligendum ist.

d) intellectus acquisitus, d. h. der Verstand, der die Begriffe und Schlußfolgerungen durch seine Betätigung in sich aufgenommen und erworben hat (lib. cit. 45, 7—46, 20. 64, 5). Er verhält sich (46, 5) zum aktuellen Intellekt b) wie die Form zur Materie oder der Akt zur Potenz, weil er gleichsam Folge, Ziel und letzte Phase des aktuellen Denkens ist. Er ist die beschriebene (26, 9) Tafel. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Erkenntnisaktes kann aber nur stattfinden unter Ein-

fluß einer aktiven Kraft, die zugleich die ratio sufficiens des Denkaktes bildet.

5) Es ist dies der aktive Intellekt oder intellectus agens (cfr. Thomas S. theol. q. 79. art. 3—5. lib. cit. 46, 21—48, 16). Er verhält sich wie die göttliche Eingebung, ist getrennt von der Materie und für sich bestehend [1]).

Diese den Arabern charakteristische Auffassung, die von Alexander von Aphrodisias schon nahegelegt war, entwickelte sich bei ihnen in nahezu notwendiger Weise nicht nur auf Grund ihrer neuplatonischen Vorbildung, sondern auch vermöge einer Eigentümlichkeit ihrer Sprache. Die Begriffe separabilis und separatus (Aristot. de anima III. 5) werden in ihrer Sprache durch dieselbe Verbalform (mufâraq) wiedergegeben. Übersetzt man de anima III. 5. 430 a. 17 ff. wörtlich in das Arabische, so ergeben sich folgende Bestimmungen für diesen Intellekt, die genau Ausdrücken Alfârâbîs entsprechen. „Dieser Intellekt ist getrennt (Alf. lib. cit. 64, 7 u. 46, 22), nicht (mit Materie) vermischt (46, 7 = 64, 6), nichtleidend (64, 9—10) und in seinem Wesen wirkend (fa''al 64, 7). Sodann de anima 430 a. 22 f. „Er ist getrennt (64, 9 von der Materie) nur das, was er ist, und er allein ist ewig und unsterblich."

Wie in der wörtlichen lateinischen Übersetzung „separatus autem est id quod est" schwindet auch in der arabischen Wiedergabe leicht der Gedanke, daß separatus der Vordersatz eines Bedingungssatzes im Griechischen ist, und dadurch tritt der Begriff seines aktuellen Getrenntseins klar hervor. „Ewig" und unvergänglich (lib. cit. 64, 10) ist ferner nichts in der sublunarischen Welt. Dieser Intellekt gehört also einer überirdischen Welt an (Plato), und da er den Menschen am nächsten steht,

---

[1]) Avicenna stellt (Neǵât 45 u. Išârât 128. cfr. Carra de Vaux Avicenne S. 220) folgende Phasen des Erkenntnisprozesses auf: 1. den intellectus potentia, 2. den intellectus habitu, d. h. der Geist, der im Besitze von Prinzipien ist, die, auf ein Objekt angewandt, zum Erkennen führen. Es ist der habitus primorum principiorum speculabilium, dem jedoch das Objekt noch fehlt. 3. die dispositio intellectualis proxima. Da sie als Anfang des aktuellen Erkennens gedacht ist, wird sie auch intellectus actu genannt. 4. den intellectus acquisitus, der den Denkprozeß zu Ende geführt und die Kenntnis erworben hat. 5. den Prophetengeist, auch hl. Geist genannt.

muß er in die unterste Region dieser jenseitigen Welt zu verlegen sein; er ist der Geist der Mondsphäre. Er verhält sich ferner wie das Licht (lib. cit. 47, 3 ff. = Arist. lib. cit. 430 a 15) und ist die die geistige Potenz des Menschen zum Erkennen aktuierende Kraft (lib. cit. 64, 8 = 47, 1 ff. Arist. lib. cit. 430 a 12).

Es erklärt sich also, wie die Araber mit voller Überzeugung ihre Lehre des wirkenden Intellektes als eine echt aristotelische ausgeben konnten.

Auch zur Zeit des beginnenden Humanismus erklärte Alexander Niphus die starke Ausprägung der Lehre über den Intellectus separatus aus mißverstandenen arabischen Übersetzungen des Aristoteles. cfr. Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie. Seite 302. Anm. 2 (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaft. Wien 1881. phil.-hist. Klasse 98 B).

Nr. 40. 26, 17. Der in Mohammed und den Propheten wirkende Geist bildet ein beliebtes Thema der Spekulation. Über denselben sagt Isma'il: „Die Verbindung des Prophetengeistes mit der Ideenwelt findet wegen seiner außerordentlichen Makellosigkeit statt in bestimmten Zeiten und Umständen. Jedoch könnte man auch die Lehre aufstellen, daß die Kräfte der Hochwelt den Prophetengeist durchaus nicht nur zu bestimmten Zeiten überkommen, sondern immer und zwar deshalb, weil beide Seiten, d. h. die obere und die niedere Welt, ihm wie ein Erkenntnisobjekt (unverhüllt) gegenüberstehen, ohne daß ein Hindernis dazwischentreten könnte, da die Verbindung eine zu nahe und die Glätte und Reinheit (des Spiegels seiner Seele) eine vollkommene ist. In gleicher Weise können auch wir uns durch Sehen und Hören betätigen, ohne daß irgendwie das eine das andere hinderte."

Nr. 41. 26, 31. Isma'il: „Weil die schwachen Geister es nicht vermögen, die Aufmerksamkeit auf beide Seiten (zwei spezifisch verschiedene Objekte) zugleich zu richten und beide Fähigkeiten in Tätigkeit zu setzen, verwirrt und schädigt der Akt des Sehens die Fähigkeit zu hören u. s. w."

26, 33. „Der Gedanke, d. h. die Tätigkeit der Seele, die individuelle Gegenstände in (Verbindung und) Ordnung bringt, indem sie als Erkenntnisinhalt das auffaßt, was nicht in ab-

strakter Weise gewußt werden kann, hindert die Erinnerung, d. h. das Wiederbewußtwerden eines im Gedächtnisse aufbewahrten Inhaltes, nachdem er unbewußt gewesen war. Unter „Erinnerung“ (ḏikr) könnte man auch das Gebet zu Gott verstehen.“ Unter „Gedanke“ (fikr) ist nicht die abstrakte Denktätigkeit, sondern die kombinierende Betätigung der cogitativa (mufakkire — fikr) zu verstehen, die sich, weil innerer „Sinn“, auf individuelle Objekte richtet (vergl. S. 24, 31 ad d).

27, 1. „Das eine und andere bezeichnet nicht dasselbe, was früher (Nr. 40) erwähnt wurde; denn dort war von den beiden Seiten die Rede, die den Prophetengeist nicht hindern. Der hier gebrauchte Ausdruck ist aber allgemeiner.“

Nr. 42. Nachdem Alfârâbî in Nr. 31—41 die psychologischen Kräfte und ihre gewöhnlichen Tätigkeiten behandelt hat, spricht er in diesem Kapitel über die außergewöhnlichen psychologischen Erscheinungen der Illusion und des Traumes. Zum Verständnisse dieser psychologischen Vorgänge sucht Alfârâbî eine Grundlage zu gewinnen, indem er sich eine Seelenkraft konstruiert, die die Fähigkeit hat, über das sinnlich Wahrgenommene der einzelnen Sinne hinaus sich innere Vorstellungen zu bilden. Auf diesem Wege gelangt er zu seiner Lehre von einer Kraft, die die aufeinanderfolgenden Daten eines einzelnen Sinnes und die sich ergänzenden verschiedener Sinne vereinigt und aus ihnen das innere Anschauungsbild herstellt. Sie ist also die Kraft, die die Eindrücke der einzelnen Sinne sammelt (27, 5), wodurch die eigentliche Sinneswahrnehmung erst zustande kommt (27, 6), d. h. die Wahrnehmung nicht nur einer einzelnen Sinnesqualität, sondern eines Gegenstandes, der Träger mehrerer Qualitäten ist. Die Funktionen dieser Kraft sind also durchaus identisch mit denjenigen, die Avicenna dem sensus communis [1]) beilegt, weshalb auch Isma'îl an dieser Stelle die Erwähnung desselben vermißt. Da diese Kraft eine für die vorstellende Phantasie vorbereitende Tätigkeit hat, ist ihr physiologischer Ort vor letzterer, jedoch hinter den fünf äußeren Sinnen zu suchen.

Ein Vorspiel dieser Idee findet sich in der Theologie des

[1]) Vergl. dazu Thomas, Summa theol. p. I. q. 1. art. 3. ad secund.

Aristoteles (27, 7 ff.): „Die auf Grund des Körpers materiell teilbaren Kräfte (der äußeren Sinneswahrnehmung) vereinigt, d. h. sammelt (27, 5) eine andere Kraft, die beständiger, höher und erhabener ist, als die der äußeren Sinne, und daher ist es also möglich, daß eine nach Maßgabe des Körpers materiell teilbare Kraft durch eine höhere, unteilbare und mächtigere Kraft unteilbar ist. So verhalten sich z. B. die Empfindungsinhalte, die eine nach Maßgabe der äußeren Sinnesorgane materiell teilbare Kraft der Seele sind. Sie werden gesammelt und vereinigt durch eine einzige Kraft, die mächtiger ist als sie. Diese Kraft ist nicht materiell teilbar, denn sie wirkt nicht durch ein äußeres Organ, weil sie in höherem Maße die Natur des Lebensgeistes hat. Die Empfindungsinhalte gelangen also schließlich zu ihr und daher erkennt sie die Dinge der Außenwelt, die zu ihr die Empfindungsinhalte entsenden und unterscheidet dieselben zu gleicher Zeit, ohne daß sie sich passiv verhält oder direkte Einwirkungen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge empfängt."

Das in diesen Worten erwähnte Unterscheiden erstreckt sich nur auf die Empfindungsinhalte, nicht auf die Wahrnehmungsbilder, und ist daher von der Tätigkeit der kombinierenden Phantasie zu trennen.

Die einzelnen Bestimmungen dieser inneren Sinneskraft stimmen mit der Lehre Fârâbis über den „Sammelplatz der Empfindungsinhalte" überein; denn beide „sammeln" die Empfindungsinhalte (lib. cit. Z. 11 ǵmʿ = Alfârâbi 27, 3), und in ihr findet das Erkennen der Außendinge statt (Z. 13 = Alfârâbi 27, 4). Während jeder einzelne Sinn nur eine Qualität der Außendinge erfaßt, erkennt diese innere Kraft alle Qualitäten und kann sie deshalb voneinander unterscheiden, ohne daß diese innere Kraft selbst unter direkter Einwirkung der sinnlichen Objekte stände.

Die nun folgende Lehre Fârâbis (27, 7 ff.) ist seine Weiterbildung obiger Grundlehren. Nach diesen sammelt der innere Sinn sowohl die verschiedenen Daten der einzelnen Sinne, als auch die Daten eines und desselben Sinnes, und unterscheidet sie voneinander und verbindet sie in einem ungeteilten Akte. Das in dem äußeren Sinn Getrennte und Sukzessive wird in ihm zu einer Einheit und zu einem simultanen Ganzen.

27, 5. Diese Kraft ist der Sammelort für die Inhalte der Sinneswahrnehmung, „die von außen, d. h. den äußeren Sinnesorganen ihr zukommen, und in ihr gelangt die äußere Sinneswahrnehmung zum Abschluß. In gleicher Weise ist sie auch der Sammelort der Vorstellungsbilder, die von innen, d. h. den inneren Sinnen, kommen". Zwei Eigentümlichkeiten dieser ungenannten Kraft, des späteren Gemeinsinnes, sind hiermit bestimmt. Im ganzen zählt Isma'il vier auf.

27, 6—12. „Dies ist die dritte Eigentümlichkeit des Gemeinsinnes. Jedoch ergibt sich aus diesen Ausführungen eine Schwierigkeit; denn wir konzedieren nicht, daß die Einzeichnung des Punktes in diesem Sinne auf Grund des einfachen, räumlichen Gegenübertretens des Objektes stattfindet, so daß sie aufhörte, wenn das Objekt nicht mehr präsent ist; denn tatsächlich kann der punktförmige Körper sich entfernen, ohne daß z. B. sein Bild aus dem Gesichtssinne entschwindet, wie es (betreffs des Nachbildes) erwähnt wurde. Um so mehr gilt dies von dem Gemeinsinne selbst. Um dies zu widerlegen, bedarf es eines Beweisganges. Der Gemeinsinn verhält sich so, daß die sinnlichen Vorstellungsbilder erschaut werden, sobald sie in ihm eingeprägt sind. Daher müssen diese Vorstellungsbilder so lange in ihm bleiben, als die Ursache dieser Einprägung, d. h. die Bewegung des punktförmigen Körpers, vorhanden ist. Wenn dieselbe also nicht mehr vorhanden ist, müssen ebenso wie bei den direkten Wahrnehmungsinhalten der übrigen Sinne auch die Vorstellungsbilder aus ihm schwinden und zur kombinierenden Phantasie gelangen." Der Gemeinsinn besitzt also keine Gedächtnisfunktion im eigentlichen Sinne.

„Die vierte Eigentümlichkeit des Gemeinsinnes besteht darin, daß er der Sitz der Traumbilder ist" (27, 13 ff.).

27, 19. Der äußere Sinn nimmt sie in Dienst und beschäftigt sie, indem ihre eigenen Vorstellungen sie verlassen, 27, 24. so daß das Objekt so geschaut wird, „als ob es Gegenstände der Außenwelt wären".

28, 7. „Eine Erkenntnis aus dem höchsten Himmelreiche leuchtet in ihm auf, wie z. B. zukünftige Dinge." Im Himmel sind also, wie nach altbabylonischem Glauben in den Sternen, die Geschicke vorgeschrieben.

27, 20—21. „Läßt der äußere Sinn den Gemeinsinn unbeschäftigt, indem ihm kein Wahrnehmungsbild von jenem zukommt, noch die Seele in Bezug auf ihn die kombinierende Phantasie in Tätigkeit setzt, dann verfolgt der Gemeinsinn ein ihm entsprechendes Ziel, wie in den Krankheitszuständen, die auf der Seele lasten und sie von der Betätigung der (die Gedanken regelnden und ordnenden) cogitativa abhalten (indem er Illusionsvorstellungen erregt)."

Zur Erläuterung der Lehre Fârâbis diene folgende Stelle des liber sextus naturalium (fol. 7v b. Zeile 10 von unten).

Nachdem Avicenna, über Alfârâbî hinausgehend, bewiesen hat, daß für die erinnernde Tätigkeit des sensus communis eine eigene Kraft anzunehmen sei, fährt er fort:

Cum autem volueris scire differentiam inter opus sensus exterioris et opus sensus communis et opus formantis [1]), attende dispositiones unius guttae cadentis de pluvia et videbis rectam lineam et attende dispositiones huius recti, cuius summitas moveatur in circuitu et videbis circulum. Impossibile autem est ut apprehendas rem ut lineam aut circulum nisi illam saepe inspexeris [2]). Sed impossibile est ut sensus exterior videat eam bis [3]), sed videt eam ubi est. Cum autem imprimatur in sensu communi et removeatur res exterior antequam deleatur forma sensus communis, apprehendit eam sensus exterior illic ubi est, cum apprehendat eam sensus communis, quasi esset illic ubi fuit et (zugleich) quasi esset illic ubi est et videt distensionem circularem aut rectam. Hoc autem impossibile est comparari [4])

---

[1]) Wir finden hier die Termin. Fârâbis muṣawwire für die formbildende, vorstellende Phantasie wieder, für die Avicenna sonst den Ausdruck ḫajâl anwendet.

[2]) Der Gedanke ist: Das Bild des fallenden Tropfens wird nur dann zur Linie, wenn viele aufeinander folgende Momente des Falles in uns zugleich innerlich gegenwärtig sind.

[3]) bis bedeutet zu gleicher Zeit an zwei verschiedenen Punkten. Dies vermag der äußere Sinn nicht, da er keine Gedächtnisfunktion hat. Der sensus communis scheint also eine solche zu besitzen.

[4]) In dem Original ist der Stamm nasaba vorauszusetzen, der zwei Bedeutungen haben kann, 1) „verglichen werden mit", „ähnlich sein", und 2) „seinen Ursprung nehmen von". Die letztere Bedeutung vorausgesetzt ist zu übersetzen: „Diese Tätigkeiten können nicht von dem äußeren Sinne ausgehen."

sensui exteriori ullo modo; sed formans[1]) apprehendit illa duo et format ea[2]), quamvis sit destructa[3]) res quae iam abiit.

Die Entwicklung der arabischen Psychologie ist somit in diesem Punkte klar. Alfârâbî nimmt eine besondere Fähigkeit an, die die sukzessiven Phasen einer kontinuierlichen Bewegung innerlich als simultane psychologische Inhalte vorführt. Ihr legt er die oben erwähnten vier Funktionen bei: Avicenna bildet aus den beiden ersten die Tätigkeiten des sensus communis, die beiden letzten legt er der vorstellenden Phantasie bei.

Durch die Lehre bezüglich des wirkenden Intellektes hatte die Lehre von der Vision und dem Traume eine psychologische Grundlage erhalten, die noch durch die theosophischen Elemente der Philosophie Plotins verstärkt wurden. Ein unmittelbares philosophisches Vorbild war zudem noch den Arabern gegeben durch die Theologie des Aristoteles (cfr. arab. Text 8 Z. 4 ff. u. deutsch. Text S. 8—9). Dort wird geschildert, wie der heidnische Philosoph, in Selbstbetrachtung versunken, das Wesen seiner Seele erkennt und dadurch sich in die Hochwelt erhebt und dort sah: „Was nimmer Zungen beschreiben, noch Ohren hören." (cfr. Alfârâbî 19, 22.) Nach der Meinung der Getreuen von Bosra (970) war auch Pythagoras der Erde einst entrückt worden und hatte in den Sphären die Zahlenharmonie des Weltalls erschaut, um sie den Sterblichen mitzuteilen.

Die Erkenntnis des Übernatürlichen findet sich bei Alfârâbî in zweifacher Weise. Zunächst erscheint sie als Endvollkommenheit und höchste Phase des rein natürlichen abstrahierenden Erkennens. In Abschnitt 39 wird entwickelt, wie der Geist die Akzidenzien der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände entfernt und dadurch das Wesen des Dinges erfaßt. Doch geschieht dieses Erfassen durch Einfluß des wirkenden Intellektes, der göttlicher Natur ist, obwohl der Verstand aus eigener Kraft heraus bereits das aktuell abstrakte Wesen gewonnen hat. Es sind zwei nicht

[1]) formans ist die vorstellende Phantasie.

[2]) Sie bildet aus ihm das einheitliche Vorstellungsbild der geraden oder kreisförmigen Linie.

[3]) „Obgleich das Objekt der inneren Vorstellung den äußeren Sinnen nicht mehr präsent ist."

ausgeglichene Gedankengänge, ein ursprünglich aristotelischer und ein platonischer, die uns hier begegnen. Erkennt nun die Seele, ohne daß sie durch Leidenschaften und andere störende Einflüsse abgelenkt wird, so öffnet sich ihr ein Blick in das Himmelreich (26, 15 u. 20, 19), der ihre höchste Seligkeit (26, 16) ausmacht.

Der umgekehrte Prozeß liegt 28, 7 ff. vor. Es handelt sich hier nicht um eine, aus der äußeren Wahrnehmung naturgemäß fortschreitende Abstraktion, sondern um eine direkte Berührung mit der Hochwelt und eine Aufnahme von Ideen ohne (Nr. 46) Vermittlung materieller Objekte. Dann erst treten in zweiter Linie die Phantasiebilder auf zur Darstellung und Wiedergabe der Vision, deren Gedanken also nicht auf dem Wege der Abstraktion (wie Nr. 39) gewonnen wurden.

28, 8. „Es leuchtet auf, nachdem die Seele eine Verbindung mit dem Himmelreiche (der Ideenwelt) eingegangen ist, bereit, seine Einwirkungen aufzunehmen."

28, 11. „Das Gedächtnis hält den Traum fest, indem die Substanz der Seele das Vorstellungsbild gut festhält und dieses sich in der Gedächtniskraft, ihrer Natur entsprechend, fixiert. Er bedarf dann nicht der Traumdeutung, d. h. des Rückschlusses von dem Zweige (dem Phantasiebilde) auf die Wurzel (den ursprünglichen Gedanken, von dem das Phantasiebild ausging); denn in diesem Falle kommt kein „Zweig" zustande (da der Inhalt des Traumes, so wie er sich als göttliche Eingebung darstellt, d. h. seine abstrakten Gedanken in der Seele verbleiben, ohne daß Phantasiebilder an deren Stelle treten. Da diese psychischen Inhalte abstrakter Natur sind, muß es in erster Linie die Substanz der Seele selbst sein, die Gedächtnisfunktion ausübt).

II. Erläuterungen zu den Zusätzen aus der Schule Fârâbîs. Kap. 44—58.

1. Kommentar zur Erkenntnistheorie Fârâbîs.

Nr. 43. 28, 17. Wir finden von 44 an die Wiederholung dessen, was Nr. 37—39 auseinandergesetzt wurde. Es beginnen von diesem Kapitel ab die in schulmäßigem Stile gehaltenen Erklärungen der vorhergehenden Ausführungen. An einzelnen Stellen finden

sich Erweiterungen und Umänderungen des Systems. Ob die kommentierenden Zusätze erst mit Nr. 46 oder bereits mit Nr. 43 beginnen, soll damit nicht entschieden werden. Nr. 45 würde einen guten Abschluß bilden; aber Nr. 43 und 44 enthalten nur Erklärungen zu bereits Gesagtem.

28, 19. „Das Ding kann nur dann begrifflich gefaßt werden, wenn es frei wird von materiellen Akzidenzien. Das sinnlich Wahrnehmbare als solches läßt aber dieses Freiwerden nicht zu."

28, 31. „Sie (die geistige Erkenntniskraft) hat nicht in einer inneren Vorstellungskraft ihren Sitz; denn diese erfaßt nur die mit den Objekten der Sinneswahrnehmung verbundenen Gegenstände. Die immateriellen Substanzen verhalten sich nicht so, noch werden sie durch die äußere Sinneswahrnehmung erkannt." Die Ideen werden hier unzweideutig als Substanzen bezeichnet.

Nr. 44. 29, 3 – 4. Isma'il erläutert: „Das eigentliche Wesen Gottes ist naturnotwendig oberhalb der niederen und der höheren Welt (Logos)." Die Einteilung der außergöttlichen Welt in die Zweiheit der geschöpflichen Natur (16, 30) und des Logos (16, 22) steht im Widerspruche mit Kap. 13. Avicenna zitiert in den Naǵât, von der Natur des Verstandes handelnd, wörtlich dieses Kap. cfr. Carra de Vaux, Avicenne p. 218—219.

29, 10. Selbst die Eigenschaften Gottes werden nur in unbestimmter, allgemeiner Weise erkannt; um wieviel weniger ist dann das Wesen Gottes selbst vollkommen erkennbar.

Nr. 45. Unter Eigenschaften Gottes versteht unser Text die Bestimmungen des ersten Seins, die durch Rückschluß aus der Natur der Geschöpfe auf die des Schöpfers sich ergaben (cfr. Nr. 8). Ein Widerspruch mit der Lehre der Unerkennbarkeit Gottes entsteht dadurch noch nicht, denn die auf Grund einer Analogie erschlossenen Eigenschaften geben nicht das innere Wesen Gottes wieder.

2. Kommentar zu einigen theologischen Begriffen.

Nr. 46. 29, 14. Isma'il nennt die Engel getrennte Prinzipien, von denen Wirkungen ausgehen, d. h. unkörperliche Ursachen.

29, 17—18. „Die irdischen, „körperhaften" Kräfte sind die

ihrem Wesen nach unkörperlichen Seelen (die aber mit Körpern verbunden sind)." Alfârâbî wird mit diesem Ausdruck wohl die Fähigkeiten der „sinnlichen Natur" des Menschen, die inneren und äußeren Sinnesorgane bezeichnet haben wollen.

29, 18. „Unterreden sich beide" ist ein bildlicher Ausdruck für das Ausstrahlen und Aufnehmen der Offenbarung."

29, 20. „Sein Sinn wird nach oben gerichtet und der Verstand weist das, was dem Sinne eigentümlich ist, von sich und das, was mit der niederen Natur verbunden ist, so daß auf die kombinierende Phantasie (die nun frei geworden ist von irdischen Vorstellungen) das emaniert, was auch auf den Prophetengeist von der Hochwelt emanierte, und dann bildet die kombinierende Phantasie sinnliche Vorstellungsbilder, die den göttlichen Eingebungen ähnlich sind."

29, 30. „Damit er ihm (dem Engel) gleich werde, indem beide ihre wissenschaftlichen Erkenntnisbilder austauschen." Es ist also nicht nur der Engel, der spricht, sondern es findet eine beiderseitige Unterhaltung statt.

29, 34. „Er nimmt einen Boten, der den Gedanken trägt und dem Bewußtsein des Hörenden zuführt." Das Wort ist demnach nicht nur Symbol des Gedankens, sondern geht mit ihm eine Art physischer Verbindung ein.

30, 5. „Wie das Bild der Sonne mit seinen Qualitäten sich im Wasserspiegel darstellt, wenn die Sonne auf ihn blickt, ebenso zeichnet sich im Geiste (des Menschen) das reale Wesen des Engels ab, wenn dieser (auf den Spiegel der Menschenseele) herniederblickt." Der nicht definierte Begriff eines Ausstrahlens, einer Kraftwirkung von Geist zu Geist, ist eine als selbstverständlich betrachtete Voraussetzung und inhaltsgleich dem Begriffe des „Mummu", der von der Hochwelt auf die Niederwelt wirkenden Kraft in der altorientalischen Weltanschauung.

30, 6. „Der offenbarte Begriff wird, wenn er kräftig ist, in der inneren Vorstellung dargestellt, freilich nicht so, daß er selbst von dem Verstande in die kombinierende Phantasie übertragen wird, sondern so, daß seine abstrakte Existenz in der Seele die kombinierende Phantasie vorbereitet, einen Inhalt (direkt von Gott oder der Hochwelt) aufzunehmen, der von materiellen

Akzidenzien umgeben ist, wie auch umgekehrt die individuelle Vorstellung der kombinierenden Phantasie die Seele vorbereitet, den abstrakten Inhalt aufzunehmen."

30, 8. „Das Offenbarte wird erschaut wie ein Gegenstand der Außenwelt."

30, 9. „Der Begnadigte verbindet sich in seinem Inneren mit dem Engel in verstandesmäßiger Weise." Die Dreiheit a) Seele, die den Körper belebt, b) Geist, der sich in den Nerven als Lebensgeist bewegt und die Wahrnehmungstätigkeit vermittelt, und c) Verstand, der begrifflich denkt, ist in ihren Unterschieden scharf auseinanderzuhalten.

30, 13. „Die Offenbarung besteht in einem abstrakten Begriffe"; denn aus der körperlosen Hochwelt können keine sinnlichen Vorstellungsbilder emanieren.

30, 14. „Auf zweifache Weise" gelangt die Offenbarung durch die Vermittelung sinnlicher Bilder zu dem Begnadigten und demnach ist das, was im Verstande wirklich wird, ein einziger und einfacher Inhalt, das, was in den Sinnen, ein numerisch unterschiedener und geteilter. Sonach kann man sagen, daß die Beziehung zwischen den Menschenseelen und den aktiven Intellekten (Ideen) in der Weise stattfindet, daß das Anschauungsbild des Engels und seine Worte zunächst der kombinierenden Phantasie mitgeteilt werden, nicht dem Verstande, und in dieser Weise aufgefaßt, gelangt der Engel und die Offenbarung auf einem einzigen Wege zu der Erkenntniskraft." Die kombinierende Phantasie vereinigt den ursprünglich doppelten Erkenntnisweg des Hörens und Schauens zu einem einzigen, dem der inneren Vorstellung, indem sie dadurch die Einheit des Erkennens herstellt.

Zwischen der Art, wie die gewöhnlichen Sterblichen und wie die Propheten mit den Engeln verkehren, soll eine Verschiedenheit konstruiert werden, die Alfârâbî fremd war. Er stellt als einzigen Unterschied den auf, daß die gewöhnlichen Sterblichen im Traume, der Prophet im wachen Zustande mit ihnen verkehrt (Nr. 29. 21, 19). Den Propheten erscheinen nach den Worten des hier redenden Kommentators die realen Wesenheiten der Engel, die von der Natur des Logos sind. Der Prophet kann diese erkennen, weil auch seine Seele und besonders

die prophetische Kraft der Welt des Logos angehört. Die anderen Menschen sehen nur die unrealen Wesenheiten der in Scheinleibern mit den Menschen verkehrenden Engel. Je nach der mehr geistigen oder materiellen Natur der Menschen sind es geistige oder sinnliche Vorstellungsformen, unter denen die Engel mit Sterblichen in Verbindung treten[1]. Es wäre also zu erwarten, daß der Prophet die geistige Natur der Engel erfaßt, ohne sich einer bildlichen Darstellungsform bedienen zu müssen, während die anderen Menschen nur letztere in sich aufnehmen können. Dem widerspricht jedoch die weitere Darlegung. Obwohl (29, 17) gesagt wird, der Prophet könne die geistigen Wesensformen der Engel erschauen[2], wird 29, 22 ausgeführt, daß auch ihm wie den übrigen Menschen sich der Engel nur in sinnlicher Erscheinungsform darstellt. Um die Schwierigkeit zu beseitigen, könnte man annehmen, der Satz 29, 16—18 sei eine spätere Glosse, die den einfachen Gedankengang durchbricht: Die Engel haben real Wesenheiten, in denen sie in der Hochwelt, unerreicht von den Menschen, existieren, und Erscheinungsformen, in denen sie den Menschen sichtbar werden. Es wäre dann unrichtig, daß „von den körperlich-irdischen Kräften" sie der Prophetengeist erfassen kann, zumal der Geist des Propheten nicht zu den körperlichen Kräften gerechnet werden kann. Der Einschub könnte zur Verherrlichung Mohammeds hinzugefügt worden sein.

Die Unterscheidung einer doppelten Wesenheit der Engel ist unzweifelkaft gegen die Lehre Fârâbîs. Auch ist es wohl mehr seinen Gedanken entsprechend, daß der menschliche Geist, dessen eigentliches Objekt die unkörperlichen Wesenheiten sind, die wahre Natur der Engel erkennen kann. Der Geist erkennt die Welt des Logos und zu dieser gehören auch die Engel. Die Lehre von einer nicht-geistigen Wesenheit der Engel dürfte einer Zeit angehören, in der die Spekulationen über die Phantasietätigkeit und ihr Einfluß im Denkakte einen größeren Raum in

---

[1] Der Satz 29, 17, „Erstere sind von der Natur des Logos", wäre demnach zu ergänzen: „letztere von der Natur der körperlichen Welt."

[2] Dementsprechend erwartet man 29, 18: „Redet ein Engel aber einen gewöhnlichen Sterblichen an, so wird" u. s. w. im Gegensatz zu 29, 17.

der Philosophie einnahmen. Jedenfalls ist es gegen alle philosophische Terminologie der älteren Zeit, daß diese bildliche Erscheinungsform als eine „andere Wesenheit“ aufgefaßt und bezeichnet wird. Daß der einfache Vorstellungsvorgang in so naivrealistischer Weise aufgefaßt wird, dürfte wohl mit Sicherheit auf einen unberufenen Kommentator hinweisen.

Nr. 47. 30, 23—24. „Das Schreibrohr nimmt die Inhalte auf, die im Logos sind“, d. h. die im Wissen Gottes sind. Der Ausdruck, „„das Schreibrohr nimmt das, was im Logos ist““, bedeutet vielleicht das, was an Gedanken im Dinge selbst ist und in seinen individuellen Zuständen. Es entnimmt dieselben auf dem Wege des Erleuchtetwerdens vom Uranfange her oder indem aus der Kenntnis der Ursachen (der Ideen) die der Wirkung (der realen Welt) sich ergibt. Die Tafel fordert ihrer Natur entsprechend, daß das, was das Schreibrohr aufnimmt, durch Einzeichnung in sie hineingelegt und dort aufgespeichert werde. Das Schreibrohr besitzt also die Kenntnis der allgemeinen Ursachen der Weltdinge und folgert aus ihnen das Konkrete, aus der Ideenwelt die sublunarische Welt (vergl. Ergänzungen ad 82, 11).

30, 26. In einigen Handschriften fand Isma'îl: „Die Schicksalsbestimmung wird von der Tafel und der göttlichen Macht entsandt.“

30, 30. „Die Engel der Himmel sind die mit den Himmeln (verbundenen) Seelen.“

Nr. 47 ist Erklärung zu 16, 3. 12. Nr. 13 und ähnlicher Stellen. Eine bedeutende Verschiedenheit vom Texte Fârâbîs stellt sich hier heraus. Die Verschiedenheit liegt schon in dem Tenor der Worte zu Anfang unseres Abschnittes: „Denke nicht, mit dem Schreibrohr im obigen Texte sei ein gewöhnliches Schreibrohr gemeint.“ Ebenso klar sind die sachlichen Verschiedenheiten. Unter der Tafel versteht Alfârâbî das gesamte zweite Weltall (Nr. 11. 13), insofern es in der Möglichkeit zur wirklichen Existenz ist, d. h. die Idealmaterie, oder die allgemeinsten Ideen in Bezug auf die weniger allgemeinen oder die Ideenwelt schlechthin in Bezug auf das Konkrete. Durch die Schriftzüge des Schreibrohrs entsteht aus der Einheit dieser Tafel die Vielheit, der Geist und das Wort, ferner Thron, Schemel und Himmel.

Die Engel sind ebenfalls nach dem Gedanken Fârâbîs höchstens als durch die Einzeichnung des Schreibrohrs entstandene Substanzen zu denken, können also nicht die Tafel vor der Einzeichnung und das Schreibrohr selbst bilden. Der orthodoxe Kommentator scheint zwischen Gott und der Welt keine anderen Mittelwesen als die Engel zuzulassen. Die Emanationsstufen betrachtete er als Überreste des Heidentums. Ferner erscheint ein neues kosmisches Element, der Ratschluß Gottes, der mit der Schicksalsbestimmung die Geschicke der Welt regiert. Beide werden von den beiden Engeln (dem Schreibrohr und der Tafel) auf die niedere Engelwelt entsandt. Unter Ratschluß haben wir den göttlichen Befehl (30, 27) und unter der Vorbestimmung die Ausführung dieses Befehles, vielleicht auch den Inhalt der herabsteigenden Offenbarung zu verstehen.

30, 30. Die Engellehre kompliziert sich mehr und mehr. Wir finden zwei höhere Engel, die das Schreibrohr und die Tafel darstellen, und die mit Gott in direkter Verbindung stehen, indem durch sie die Weltleitung vor sich geht, sodann die himmlischen Engel der 9 Sphären, unter diesen die Engel der Erden. Die himmlischen Engel sind wohl nicht zu identifizieren mit den Engeln, die nach Alfârâbî (Nr. 29) in der Welt des Logos sich befinden, indem sie den untern Teil desselben bilden; denn die Himmel gehören nicht der Welt des Logos, sondern der der Geschöpfe ḫalq an (Nr. 13).

Nr. 48. 31, 1. a) Dieselben Gedanken sind in dem liber de causis arab. Text § 1 ausgesprochen.

b) In 31, 14 findet sich die koranische Prädestination, die für das religiöse Empfinden eines Muslim im Texte Fârâbîs 15, 16 f. zu unbestimmt geblieben war, von orthodoxer Hand stark hervorgehoben, so daß die Hauptthesis der Philosophenschulen, die Freiheit des Willens, ausgeschlossen scheint. Es ist wohl als historisch unmöglich zu betrachten, daß Alfârâbi selbst diese Ausführungen geschrieben habe.

31, 15. Isma'il erklärt: „Die äußeren Ursachen der menschlichen Handlungen beruhen auf der göttlichen Anordnung, die in den Bewegungen und Lagen der Himmel bestehen (ein altbabylonischer Gedanke), und diese bilden eine vorbereitende Ursache

für die Emanation irgend einer Überzeugung (des Menschen), die (mit anderen) eine numerische Vielheit bildet und (sich zur äußeren Handlung) wie ein näheres oder entfernteres Prinzip verhält. Die Schicksalsbestimmung ist die zur realen Existenz gelangte ‚Anordnung' Gottes, die sich in den verschiedenen Stufen des göttlichen Wissens (um die Weltdinge, d. h. der Ideenwelt mit ihren mehr oder weniger allgemeinen Ideen) verwirklicht, und die Schicksalsbestimmung, die diese auf Individuen stufenweise sich erstreckende, göttliche Einwirkung ist, beruht auf dem „Ratschlusse", der die abstrakteste Form des (göttlichen) Wissens in der Ideenwelt ist; denn nur von ihm geht das göttliche Wirken aus", und deshalb muß er die erste Stelle einnehmen.

31, 16 enthält vier übernatürliche Instanzen, durch die die Weltordnung bis zu den Geschöpfen hindurchgeht: Die Anordnung — die Schicksalsbestimmung — der Ratschluß — der Befehl, so daß nach dieser Reihenfolge die Anordnung 15, 16 als Hypostase den Weltdingen am nächsten stände. Dem gegenüber könnte man nach dem Texte Fârâbîs selbst folgende andere Reihenfolge herstellen. Gott zunächst steht die Anordnung (15, 16), dann das Wissen (15, 18), weiter von Ihm entfernt der Befehl (15, 20). Nr. 11—13 ergibt: Gott, der Eine 16, 18 — die Macht (= Schreibrohr 16, 11. 19) — das zweite Wissen (Tafel) — Befehl (Logos). Die Macht, an deren Stelle 31, 17 die Schicksalsbestimmung eingetreten ist, ersetzt die 15, 16 erwähnte Ordnung und ist ihr inhaltlich gleich.

31, 18. „Der Logos ist das (innergöttliche) einfache und notwendige Wissen (und er muß diese höchste Stelle im Wesen des notwendig Seienden einnehmen), weil jenes göttliche Wissen (von den individuellen Dingen) das Objekt des Ratschlusses ist, später ist als dieser und weil nur auf diese einzig mögliche Weise (als Objekt) der Ratschluß später sein kann als der Logos."

„Gott schuf ein jedes Ding nach bestimmtem Maße, d. h. Gott schuf ein jedes Ding nach einem Maße, das demselben in seinen Individuen und Wesensformen notwendig zukommt. Die Wesensformen sind im Wissen Gottes wirklich, sei es, daß dies sich schaffend erstreckt auf die realen Dinge (selbst, also ihr Wesen) oder die (ihnen zukommenden) Vollkommenheiten (also ihre Eigen-

schaften)." Das Wissen Gottes ist Ausgangspunkt des Schöpfungsprozesses und entwickelt sich ohne Einmischung des Willens zur Welt.

Nr. 49. 31, 20. Isma'il erläutert: „Sollte jemand glauben, der Mensch vollführe das, worauf sich sein Wille richte, ohne Einfluß einer äußeren Ursache, so forsche man betreffs seines freien Willens u. s. w." Die hier vorliegende Definition der Freiheit ist also die libertas a coactione, die Freiheit von äußerem Zwange. Diese wird zu Gunsten des göttlichen Wirkens geleugnet, jedoch die libertas a necessitate aufrechterhalten; denn „jeder, der ein Ding will und es frei wählt, kann es auch nicht wollen". Wie beide Thesen sich vereinigen lassen, wird nicht des näheren ausgeführt.

Die schließliche Zurückführung der freien Wahl auf Gott liegt bereits in der Eudemischen Ethik (II, 6) vor. Die mittelalterliche Philosophie ist besonders seit Thomas durchgängig von diesem Gedanken, der im Grunde eine logisch-notwendige Konsequenz jeder theologischen Weltauffassung ist, beherrscht [1]), der unter dem Namen der praemotio physica [2]) Jahrhunderte hindurch Gegenstand resultatlosen Streites war.

Nr. 50. 32, 8. Der zweite Teil des zweiten Kommentars schließt die Reihe dieser Ausführungen 32, 15—33, 9 mit Bemerkungen ab, die mit denen von 43—45 zu vergleichen sind und das direkt Wahrgenommene und das durch Folgerung Erschlossene betreffen. 29, 10 und 33, 8 scheinen als Abschlüsse zusammenhängender Abschnitte gelten zu wollen. Daher dürften die Kapitel 43—50 zwei auch zeitlich zu trennende Schichten von Zusätzen bilden. Die Abschnitte sind zusammenhanglos hinzugefügt. Bei der Art und Weise, wie Erläuterungen von Schülern der Philosophen beliebig hinzugefügt und dann von Abschreibern leichter Hand verschoben werden, kann dies nicht auffällig sein.

32, 21. „Eine materielle Verbindung findet beim Tasten und Schmecken statt; denn der Träger der Qualität des Objektes

---

[1]) cfr. Thomas, Summa theol. I—II. q. 79. art. 2 und q. 9. art. 4, wo obiger Text des Endemus irrtümlich als aristotelischer zitiert wird.

[2]) cfr. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Parisiis 1886.

muß in die empfindende Kraft gelangen. So muß z. B. der Träger der Hitze bei der Tastempfindung die Haut des Tastenden berühren, so daß die Empfindung zustande kommt.“

33, 2. „Vermag der Schöpfer das Organ des Gesichtssinnes so zu gestalten, daß es ohne körperliche und materielle Verbindung mit dem Objekte sehen kann, dann liegt es auch in seiner Macht, diesen Zustand, der „Schauen“ genannt wird und sich auf Gott selbst erstreckt, in dem Menschen hervorzurufen (so daß er Gott mit leiblichen Augen sieht), ohne daß Er Gestalt und Qualität annimmt; denn das zweite ist nicht unmöglicher als das erste.“

33, 20. „Die Ursache der Unerkennbarkeit kann auch die sein, daß das Wesen des Dinges dem Erkennen keine Möglichkeit bietet, zu ihm zu gelangen. (Es sind neuplatonische Ideen, die Gott deshalb für unerkennbar halten, weil er außerhalb des Bereiches des geistig Faßbaren liege.) Oder Sein Wesen ist an und für sich erkennbar; jedoch reichen die Erkenntniskräfte nicht aus, den Beweisgang zu erfassen, wenn er sich auf dasselbe erstreckt.“

34, 9. „Die übrigen Objekte der Sinneswahrnehmung sind verborgen in Subjekten für Inhärenzien und zugleich in den in diesen haftenden Zuständen.“

34, 10. „Der Intellekt muß die Akzidenzien losschälen, d. h. diese Schleier entfernen, so daß die Substanz von diesen Hindernissen des Erkennens frei wird. Ist ihm dies gelungen, so gelangt er zu ihrem wahren Wesen.“

S. 41—45 (Codex d. fol. 27 v. 11 f.) werden zunächst Beweise für das Dasein Gottes gegeben, von denen der erste teilweise auf dem liber de causis beruht, während der zweite eine eigene Stellung einnehmen will. Jede Vielheit muß eine Einheit haben; ein Verursachtes kann aber nicht eine Einheit sein (denn jedes Verursachte ist aus Teilen zusammengesetzt, wenigstens denen der Wesenheit und des Daseins), so muß es also ein nicht Verursachtes geben, um in der Vielheit die Einheit darzustellen. Dieser schülerhafte Beweis ist eine Reihe von Mißverständnissen und traditionellen Prinzipien, die verschiedenen philosophischen Systemen entnommen sind: Eine Vielheit bildet

„durch ihre Ordnung“ eine Einheit (Aristoteles). Das geschaffene Ding kann nicht eine Einheit darstellen (Plotin), denn es ist wenigstens zusammengesetzt aus Individualität und Dasein, wie es Alfârâbî im ersten Teile seiner Abhandlungen beweist. Die quatermio termino im Beweise ist also offenbar. Der mittlere Terminus des Syllogismus „Einheit“ ist bald als eine Einheit der Ordnung, bald als Einheit der Natur, d. h. Einfachheit, aufgefaßt.

Weiter wird die Natur des Wissens auseinandergesetzt. In demselben Ms. fol. 6 v. Z. 6—7 gibt ʿAbderrazâq dieselbe Definition des Wissens, indem er sagt, das Wissen bestehe darin, daß die Wesensform in den Geist gelangt. Auch nach der Lehre der griechischen Philosophen gelangen die Wesensformen der Dinge in unsern Verstand, jedoch führt dieses direkt nur zu einer Begriffsbildung. Um zu einem Wissen zu gelangen, ist nach Aristoteles, wie überhaupt nach der Lehre der griechischen Philosophen, ein apodiktischer Beweis notwendig. Es liegt also, so läßt sich vermuten, in dieser arabischen Definition eine Verwechslung zwischen Begriffsbildung und Wissenschaft vor.

3. Systematischer Kommentar zu Nr. 8 u. 9.

a. 33, 10—35, 24.

14, 22. „Jedes Ding ist verborgen.“ Der dritte ursprüngliche Teil des Kommentars oder der erste einer dritten jüngeren Schicht von Erklärungen verbreitet sich über die theosophischen Gedanken von Nr. 8: Gott ist offenbar, die irdischen Dinge sind an sich verborgen. Es folgt die schulmäßig gehaltene Erklärung des letzteren Begriffes. Verborgen ist ein Ding 1) weil es eine unscheinbare Existenz hat, 2) oder ein übermächtiges und blendendes Erscheinen, 3) oder weil es in vielfach möglicher Weise durch Akzidenzien verhüllt ist. Der Ausdruck 34, 16 aqrab „näher“ und auch wohl 16, 10 „ein Nahes“ bildet die Veranlassung in Nr. 52, den Begriff qurb „Nähe“ in einer ähnlichen Weise zu besprechen. Wenn die Akzidenzien das wahre Wesen verhüllen, dann besteht das Erkennen in der Entfernung dieser verhüllenden Momente. Die Abstraktion, die nach 34, 10 ein „Losschälen“ der Akzidenzien ist, bezeichnete Alfârâbî selbst als ein 26, 1 „Abstäuben“

derselben. Das logisch-abstrakte Wesen liegt ihnen also als ein reales zugrunde.

Nr. 51. 34, 18. Isma'il erläutert: „Das Substrat hat insofern einen Einfluß auf das reale Wesen, als es dieses undeutlich macht, und verhüllt. In dem Substrate ist zunächst der Keim der später deutlichen Substanz enthalten, jedoch noch undeutlich wegen der Verhältnisse, die sich aus der materiellen Beschaffenheit des Substrates ergeben, indem letzteres also seinerseits auf die Gestaltung der Substanz Einfluß ausübt." (Aristotelische Auffassung der ersten Materie als eines Positiven, Realen, im Gegensatze zur platonischen Auffassung der Materie als eines Negativen!)

34, 19. „Das Substrat „„verbirgt"" dadurch, daß dasjenige eintritt, was sich aus seinen passiven Bestimmungen ergibt, nicht durch sich selbst." Als das Erkennen verhindernd kann nur das angesehen werden, was außerhalb der Natur des zu erkennenden Dinges liegt. Das Substrat gehört aber mit zur Natur und zum wesentlichen Bestande des Dinges, und deshalb kann es für sich genommen nicht als etwas Verbergendes bezeichnet werden.

Nr. 52. 34, 27. „Die Nähe ist entweder eine sinnlich oder eine begrifflich vorstellbare. Wie die größte örtliche Nähe die Verbindung zweier Körper zu einem sinnlich wahrnehmbaren Kontinuum ist, so ist die größte begriffliche Nähe die verstandesmäßige Vereinigung zweier Dinge, so daß zwischen ihren begrifflich gefaßten Inhalten für keinen Zwischenbegriff mehr Raum bleibt (wörtlich: zu einer geistig faßbaren Kontinuität), und in diesem Sinne bezeichnet er die begriffliche Nähe mit Kontinuität."

35, 4. „Die Natur der Verbindung, d. h. der Nähe, weist in der realen Existenz keine Art auf, noch kann sie überhaupt eine solche aufweisen, die intensiver wäre als die Verbindung Gottes mit den existierenden Dingen. Wie sollte es auch nicht so sein?" Ein gemäßigter Pantheismus ist der Grundgedanke dieser Ausführungen.

35, 6. „Er ist der Verleiher des Seins, so daß alles Existierende aus Ihm heraus zur Wirklichkeit gelangt, und daher verbindet das Wesen Gottes eine begriffliche (d. h. wesentliche und reale) Kontinuität und eine wesenhafte Vereinigung mit diesen Dingen im Gegensatz zu den außergöttlichen Wesenheiten;

denn diese sind ihrer Natur nach ohne Beziehung zum Existierenden (d. h. der Existenz) und Ihm fernstehend, und erst durch die Vermittelung des göttlichen Wesens treten sie in Verbindung zum Existierenden", d. h. erst durch Gott erhält das Wesen sein Dasein; denn aus sich sind beide, wie in Nr. 1 bewiesen wurde, durchaus verschieden.

Nr. 53. 35, 17. Es sind verschiedenartige Bestandteile, die in diesem Abschnitte, in dem der zweite Teil des systematischen Kommentars beginnt, sich kreuzen. Nach 35, 18 bedeutet die Sichtbarkeit Gottes das Fehlen einer Potentialität und eines Mangels (privatio) in Seinem Sein, während sie 35, 27 darauf zurückgeführt wird, daß in Ihm keinerlei Akzidenzien vorhanden sind. „Das Verhülltsein durch Akzidenzien ist nur im Bereiche der Kontingenz denkbar; der Notwendige ist aber frei von ihr."

35, 20. „Gott ist in seinem Wesen Sichtbarkeit, denn die Ursachen des Verhülltseins sind durchaus entfernt aus seinem Wesen."

b. 35, 25—38, 8.

35, 27. „In Gott ist keine Vielheit, denn diese hat die Zusammensetzung zur Folge, die dem wesenhaft Notwendigen (das nur einfach sein kann) widerstreitet."

35, 30. „Alle Vielheit ist später als sein Wesen; denn sie ist durch dieses verursacht, und die Seinsstufe des Verursachtseins ist das Spätersein. Daher ist die Vielheit und das Zusammengesetztsein später als sein Wesen und daher auch später als seine Sichtbarkeit. Beide aber, wenn sie auch später sind als Gott, gehen nicht in der Weise aus dem göttlichen Wesen hervor, daß mit Ihm ein anderes als verbunden betrachtet würde. (Dann bildete Gott mit der Welt eine Vielheit.) Denn jedes Ding, das als mit dem Wesen (seines Substrates) verbunden betrachtet wird, geht freilich aus ihm hervor (und ist denknotwendig aus ihm ableitbar). Diese Vielheit (der Weltdinge) jedoch geht aus dem unkörperlichen Wesen Gottes hervor, insofern dieses eine Einheit bildet, nicht só, daß ein anderes Ding (dadurch) mit ihm (dem Wesen Gottes) verbunden würde." Der Gedanke ist nicht der, daß der Ausgangspunkt der Vielheit der Weltdinge nicht eine Vielheit in Gott sei, sondern der, daß die Welt nicht

als mit Gott eine Vielheit bildend betrachtet werden kann. Das angegebene Beispiel weist zweifellos auf diesen Gedanken hin. Verhalten sich zwei Dinge in der Weise, daß das eine das Wesen bildet, das andere in der „Betrachtung", d. h. in der begrifflichen Fassung des Wesens als naheliegend gegeben ist, wie z. B. Wesen und notwendiges Akzidens, so ist letzteres aus dem Wesen hervorgegangen. Es ist folglich eine Vielheit, die Resultat des Hervorgehens wäre, Gegenstand obiger Ausführungen. Das Wesen Gottes ist in sich vollkommen abgeschlossen und kann nicht durch ein anderes Ding, das aus seinem Wesensbegriff sich ergäbe, komplettiert werden. Der Gedanke ist also nicht der, daß Gott und Welt zwei unaddierbare, weil heterogene Größen seien, sondern der, daß beide als Erscheinungsformen desselben Wesens eine pantheistisch zu denkende Einheit darstellen. Gott und Welt sind Erscheinungsweisen des Seins.

36, 4. „Gott ist in allen Dingen erkennbar, da jedes Ding auf Gott hinweist mit verstandesmäßig faßbaren und deutlichen Beweisen; denn in jedem Dinge ist von Ihm ein Zeichen, das seine Einheit beweist" [1]).

36, 7. „Mit der Vielheit steht Sein zweites Erscheinen in Verbindung, sowohl infolge der vielen Ursachen Seiner Erkennbarkeit, nämlich der Zeichen in der Natur, als auch der vielen, die Sein Wesen erkennen."

36, 9. „Die Einheit Gottes ist sein Wissen von sich selbst, das Sein Wesen bildet, von dem alle Arten der Vielheit ausgeschlossen sind und das den Ausgangspunkt für Seine zweite Sichtbarkeit bildet; denn Sein Wissen von Seinem Wesen ist die Ursache für das Wissen von den Dingen und dieses die Ursache für ihre individuelle Existenz, diese ihrerseits die Ursache für Seine zweite Sichtbarkeit" (d. h. die Erkennbarkeit Gottes durch die Menschen). Nicht nur ist das Wesen Gottes intellektualistisch gefaßt, sondern auch der Weltentstehungsprozeß als ein aus dem Wissen Gottes sich entwickelnder Vorgang dargestellt.

Der neuplatonische, durch die innerarabische Tradition der Mutakallimûn unterstützte Gedanke der Einheit und Einfachheit Gottes liegt dem Texte zugrunde. Zu 35, 30 vergl. 15, 18.

---

[1]) Koran passim.

Das Sichkundgeben Gottes durch Wunderzeichen bedeutet für die religiösen Überzeugungen des Kommentators ein unvermitteltes Erscheinen Gottes in den Dingen, das 15, 13—15 als ausgeschlossen erscheinen muß. Um letzterem religiös anstößigen Texte, der die Möglichkeit der Wunder leugnen könnte, seine Schroffheit zu nehmen, wurde er im Sinne von 35, 30 ff. umgedeutet: Es gibt eine zweifache Offenbarung Gottes: 1) die Schöpfung, 2) die Wunder, und „nach ihnen" 36, 5, d. h. der Ordnung nach unter den göttlichen Wirkungen der Wunder, entsteht die Vielheit, über welche Gott demnach, selbst wenn er in den „vielen" Dingen Wunder wirkt, erhaben bleibt. Damit will der Autor des Kommentars der 15, 15 von Alfârâbî erhobenen Schwierigkeit begegnen: Gott kann keine Wunder wirken, sonst müßte er in „die Zeit und das Jetzt" (15, 14—15) eintreten und dadurch mit den vergänglichen und individuellen (el katre 291, 7 = 36, 7) Dingen in Berührung kommen (276, 4 dâḫil).

Nr. 54. 36, 10 ist Erklärung von 14, 26—27 „aus sich heraus erfaßt er das Weltall".

36, 18. „Er schaut die Allmacht, die sich auf alle zufälligen Dinge erstreckt; denn die Allmacht ist entweder Er selbst (vergl. Nr. 13 in der Auffassung „Die Einheit wird zur Allmacht") oder Seinem Wesen inhärierend. Sie kann begrifflich nicht gefaßt werden, ohne das durch sie Vorherbestimmte einzuschließen, und daher erschaut Er aus der Allmacht das Vorherbestimmte."

36, 21. „Sein Wissen von sich ist Ursache seines Wissens von dem außergöttlichen Sein und der in Seinem Wesen wirklichen Wissenschaften, und selbst wenn diese (Weltdinge) in ihrer Gesamtheit (zugleich) vom göttlichen Wesen ausgehen, so ist es doch möglich, daß zwischen ihnen eine Rangordnung stattfindet", obwohl man erwarten sollte, daß sie in diesem Falle gleichgeordnet wären.

36, 2 von unten. „Das erste ist möglich ohne das zweite, das jedoch das erste voraussetzt, ohne daß dieses aber die Ursache des zweiten ist"; denn dies wäre das Früher der Hinordnung zum Sein nach. (Vergl. S. 189 ad 37, 5.)

37, 5—10. „Diese verstandesmäßige Ordnung (der Glieder einer Kette, deren Glieder jedesmal) mit „„und dann"" angefügt werden, vereinigt das naturâ und das essentiâ früher."

Zu 36, 17 vergl. Nr. 13.

„Gott warf einen Blick, und dieser wurde zur Macht." Der Blick, verwandt dem Leuchten, ist das Medium der Emanation, eine ihrem Ursprung nach neuplatonische Idee, „die Welt entsteht durch ein Ausströmen von Licht aus Gott".

Der orthodoxe Kommentator will diesen in Nr. 13. 16, 18—19 mit ziemlicher Deutlichkeit erscheinenden Emanationsgedanken durch eine dogmatisch korrekte Lehre über das Wissen Gottes verdrängen. Diese Tendenz dürfte auf die nach Ġazâlî folgende Zeit hinweisen.

36, 17. Weder das Wissen noch die Macht Gottes sind als außergöttlich (wie Nr. 9—13) zu erkennen, und während nach Alfârâbî alle Vielheit aus Gott zu entfernen ist, scheint das Wissen Gottes, als Summe einer Vielheit aufgefaßt, dem Kommentator keine Schwierigkeiten zu bereiten. Diese Teile der Vielheit sind nicht zeitlich der eine vor dem anderen, was 36, 30 zur schulmäßigen Erklärung des Begriffes „Früher" überleitet. 36, 25 und 37, 5 ist die koranische Prädestination, die den Ansichten der Philosophen entgegensteht, entwickelt.

36, 4 von unten. Der Natur nach früher ist z. B. das proprium gedacht, dessen Definition mit S. 11 zu vergleichen ist.

37, 5. Das Früher bil ḏât ist zu erklären durch Ausdrücke wie maugûd bil ḏât und bezeichnet das seinem Wesen nach Notwendige und Erste (= Gott), und dementsprechend ist es auch 37, 5 erklärt durch Früher in Ordnung auf die Existenz, wie auch aus dem Beispiel hervorgeht.

Thomas unterscheidet folgende Arten des prius:

1) Das prius tempore, das unter sich als besondere Art das prius generatione (Komm. in Metaph. Lib. VII. l. 13. in medio sub „amplius autem") enthält = S. 36. Nr. 1.
2) Das prius natura (Summ. theol. II—II. q. 1. art. 7. ad tertium), das das Früher jeder Art der Ursachen ist. Es umfaßt also S. 36. Nr. 2. das Früher des integralen Bestandteiles, das früher ist als die Summe, z. B. die Zwei (In anderen Fällen könnte man diese Art des Früher in den Begriff des prius generatione ziehen) und das S. 37. Nr. 5 Genannte der Wirkursache vor ihrer Wirkung.

3) Das prius ordine (cfr. Komm. in Metaph. L. V. l. 16 in med. sub „alia secundum ordinem") wäre mit dem räumlichen prius S. 37. Nr. 3 zu identifizieren und das prius ordine perfectionis (Thomas, Summ. theol. p. I—II. q. 68. art. 8 ad secund.) dem S. 37. Nr. 4 Aufgezählten.

Aristoteles stellt Metaph. l. IV. d. 11. 1018b 9—1019a 14 als Arten des Früher und Später das Früher im Werden, im Sein und im Erkennen auf.

Nr. 55. 37, 13. Die sich hier findende Trennung des Wesens Gottes von seinen Eigenschaften deutet darauf hin, daß der Kommentar die Nr. 9—13 sich findenden metaphysischen Begriffe Ewigkeit, Unendlichkeit, göttliche Macht und das Wissen aus inner-arabischer Begriffsentwicklung versteht, nämlich der Entwicklung der mutazilitischen Streitigkeiten, deren charakteristische Behauptung darauf hinauslief, die Eigenschaften Gottes zu leugnen. In unserem Texte werden die Eigenschaften als real angenommen und zwar 38, 6—7 umschlossen und umfaßt von der Einheit – eine möglicherweise aš̂aritische Ansicht, deren Anhänger nach Šahrastâni speziell mit dem Namen Ḥašwijja bezeichnet wurden. Sie widersprechen dem Nr. 9 f. von Alfârâbî Entwickelten.

Das S. 38, 1 ff. erscheinende Weltbild ist wesentlich einfacher als das Fârâbîs:

Gott mit den Eigenschaften des Wissens
und der Macht
|
die Ideenwelt
|
die materielle Welt:
die Himmel und die sublunarische Welt.

37, 22. „Aus der Eigenschaft, in der notwendigerweise eine Vielheit enthalten ist (wie in dem Wissen und der Allmacht), ergibt sich keine Vielheit im Wesen Gottes selbst."

37, 25. „Das Wesen Gottes erkennt man in allgemeiner Weise, schließend von der Ordnung der individuellen Dinge; denn diese ist ein Abbild der Ordnung, die die Dinge in ihrer Existenz als Erkenntnisinhalte (in der Ideenwelt) haben."

c. 38, 8—40.

38, 14. „Der Begriff Wahrheit wird ausgesagt von dem zu einer bestimmten Zeit actu Wirklichen, sei es, daß es bereits zur tatsächlichen Existenz gelangte, wie Himmel und Hölle, oder erst gelangen wird wie das Jüngste Gericht oder die Vergeltung."

38, 17. „Gottes Wesenheit ist Seine Individualität."

38, 20. „Die Existenz Gottes ist machtvoller und vollkommener als die Existenz der wirklichen Dinge, und daher kommt Gott am ersten das Prädikat der Wahrheit zu."

38, 27. „Wenn wir den Begriff der Wahrheit von Gott aussagen, so beabsichtigen wir damit die dritte Bedeutung; denn diese nimmt in der Eigenschaft der Wahrheit die höchste Stufe ein."

38, 32. „Durch diese Eigenschaften, insofern sie beständig in Gott sind, „bestätigt" sich sein Wesen."

38, 33. „Jeder, der die kontingenten Dinge in der richtigen Weise betrachtet und sich durch dieselben in vollkommener Weise leiten läßt, erkennt, daß Gott (die Eigenschaften) des Allwissenden und Allmächtigen zukommen. Sein Wesen selbst kann jedoch nicht geschaut werden."

39, 10. „Seine Verborgenheit ist der Umstand, daß sich auf Sein Wesen selbst das Erkennen nicht erstrecken kann, und in dieser Bestimmtheit (der Unerkennbarkeit) erkennst du Ihn und strebst bei der Betrachtung der Geschöpfe und der göttlichen Zeichen zu Seiner Sichtbarkeit hin."

38, 10 ff. soll eine Erklärung zu 15, 1—7 bilden, jedoch scheint der Kommentar dem Text Fârâbîs nicht gerecht zu werden. Letzterer versteht, wie zu ersehen ist, unter Verborgenheit Gottes die Geschöpfe, die gleichsam einen Schleier bilden, der Gottes Wesen den Sterblichen verhüllt und ihnen das Schauen Gottes (19, 12) unmöglich macht. Sie ermöglichen dem Verstande jedoch ein Erkennen Gottes durch Schlußfolgerung. Von der „Verborgenheit Gottes" steigt der Philosoph zu der „Erkenntnis Gottes" auf. Damit stimmt die Lesart von Codex d zu 15, 15 überein. „Gott ist verborgen, insofern er nicht er selbst ist", d. h. in sich ist Gott offenkundig, verborgen ist er nur durch ein anderes als Er selbst, durch die Geschöpfe. Dem entgegen stellt der Kommentar 38, 27 die Ansicht auf, Gott sei verborgen,

weil die Lichtfülle Seines Wesens das geistige Auge blendet — ein Gedanke, der sich 15, 15 als Glosse von Codex a, b, f, c zu dem schwierigeren Texte von Codex d erweist. Erstere Lesart ist vielleicht als eine Rückwirkung des Kommentars auf den Text aufzufassen. Der ursprüngliche Gedanke vom arab. Text 293, 6 = Übers. 38, 29 findet sich in Codex d, der bâṭin „verborgen" an Stelle von ẓâhir „offenkundig" liest, was zu übersetzen wäre „Verborgen (ist Gott), insofern die Wirkungen (seiner Allmacht und seines Wissens) auf seine Eigenschaften hinweisen". Denn von Seiner Verborgenheit (den Geschöpfen) gelangt man zu Seiner Sichtbarkeit (d. h. schließt man auf Seine Existenz). Nach Codex a, b, f, g wäre unter „Sichtbarkeit Gottes" die Welt der Geschöpfe zu verstehen, insofern man von ihnen auf Gott schließt, ein Gedanke, der, wenn auch in scholastischer Denkweise richtig, doch den Gedanken Fârâbîs gerade entgegengesetzt ist.

39, 10 gibt sich als Kommentar zu 15, 6. Der Sinn ist: „Gott ist erkennbar in der Hochwelt, nicht in der sublunarischen Welt", während der Sinn von 15, 6 ist: „Gott ist für den Menschen erkennbar, insofern die Existenz Gottes durch Schlußfolgerung von den Geschöpfen erkannt wird. Gott ist nicht erkennbar, insofern die Geschöpfe, wie ein Schleier, uns das unmittelbare Schauen Gottes unmöglich machen."

Nr. 58. 39, 23. Isma'il: „Gott existiert a se, d. h. von sich her. Seine Existenz stammt von Seinem Wesen; sie hat keine außergöttliche Ursache, sondern ist vielmehr Ursache für alles Außergöttliche."

39, 30. „Wenn Gott innerhalb der Zeit wäre, dann ergäbe sich für Ihn das Entstehen; denn die Zeit ist nur Veränderung (Entstehen und Vergehen). Macht man aber den Einwand, wir können uns kein Ding denken, das „mit" der Zeit existierte, ohne zugleich „in" ihr zu sein: wenn daher Gott „mit" der Zeit existiert, so muß er auch „in" ihr sein — so antworten wir (nur ein Veränderliches kann „in" der Zeit sein): Wenn Gott „mit" der Zeit existiert, ergibt sich noch nicht, daß er „in" ihr ist; denn das Wesen Gottes ist frei von allen Arten der Veränderung, die die Ursache ist, weshalb ein Ding sich „in" der Zeit befindet."

39, 33. „Das göttliche Wohlgefallen an der Erschaffung des Dinges ist nicht der Zeit nach später als sein Urbild in Gott; denn man kann sagen, das Ding wurde geschaffen, und da existierte es, und es ist einleuchtend, daß das Existieren nicht zeitlich später sein kann als das Schaffen." Ist daher der Schöpfungsakt ewig, dann auch die geschaffene Welt.

40, 1. „Beginnt man bei dem Verursachten und betrachtet die Reihenfolge seiner Ursachen, so gelangt man unzweifelhaft zu Gott, und so ist Er ein Letztes."

40, 4. Das Glück ist die höchste Vollkommenheit, die einem Dinge seiner Natur nach möglich ist.

40, 27—29. Isma'īl faßt das Wort „entreißen" als „vernichten" auf. „Er vermag die Dinge zu vernichten, denen nach ihrem Wesen Vernichtung und Untergang gebührt, nämlich die zufälligen Dinge."

Nachdem Gott als das letzte Ziel des Strebens dargestellt wurde, lag es nahe, einen Kommentar zu Nr. 23 hinzuzufügen und zu erläutern, inwiefern Gott die Liebe und das Objekt der Liebe ist (40, 17 f.). Zugleich wird durch diese Ausführungen klar, daß die in Frage stehende Anschauung die Umbildung einer aristotelischen Redeweise ist. Metaph. v. 7, 1072 b 3 will der Stagirite begreiflich machen, daß Gott die Welt bewegt, während Er selbst unbewegt ist. Dazu ist ihm das Beispiel dienlich: Gott bewegt, wie das Objekt der Liebe. Übersetzt man den griechischen Ausdruck in das Arabische, so erhält man die Worte, die sich Nr. 23 und 40, 17, freilich in etwas anderer Bedeutung, finden. Der materielle Ausdruck ist von Aristoteles entlehnt, während der Gedanke sich dahin verschoben hat: Gott sei seiner selbst willen geliebt und er das letzte Ziel alles Strebens. Eine ursprünglich kosmologische Vorstellung wird auf das ethische Gebiet übertragen! An diesen Gedanken schließt sich ein rein aristotelischer an, der sich bereits in der Theologie des Aristoteles (arab. T. 112, Übers. 113) und auch hier in Verbindung mit den Gedanken: „Gott ist das Objekt der Liebe" [1]) vorfindet: Das Weltall strebt zu Gott hin.

---

[1]) Vergl. dazu Dieterici, Alfārabīs phil. Abh. 58, 4—5. 62, 15.

„In dieser Weise (der Hinneigung) bewegen sich alle Dinge Ihm zu; denn für alles, was sich bewegt, gibt es ein Ziel, zu dem es sich hinbewegt, sonst könnte es sich in keiner Weise bewegen. Es bewegt sich nun aus Sehnsucht und zwar nur zu dem hin, von dem es stammt, d. h. Gott (vergl. Nr. 13 „alles kehrt zu Gott zurück"). Denn es strebt ja nur dieses zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen. Zu diesem Zwecke wirft es seinen Blick auf ihn (Gott), der in dieser Weise notwendig Ursache seiner Bewegung wird."

Damit wären die Gründe auseinandergesetzt, die dafür sprechen, daß die Kap. 43—58 als Kommentare der Schule Fârâbîs anzusehen seien. Dieser Thesis widerspricht jedoch folgendes. P. L. Cheîkho schreibt in der Zeitschrift al-Mašriq 1905. Nr. 13. p. 625: „Seltsam ist, daß einige die Ringsteine dem Avicenna zuschreiben. So befindet sich in unserer Bibliothek (in Beyruth) eine 1337 geschriebene Handschrift philosophischen Inhaltes, aus der wir bereits die Abhandlung über die Staatsleitung Fârâbîs Mašriq 1901. 4. p. 648 publiziert haben. Das Ende dieser Handschrift bildet eine dem Avicenna beigelegte Abhandlung über die Seelenkräfte des Menschen und ihre Betätigungen. Sie stimmt buchstäblich mit den Kap. 30—58 der Ringsteine überein." Abgesehen davon, daß dadurch Alfârâbî die Autorschaft abgesprochen wird, treten in dieser Handschrift die als Kommentar bezeichneten Kap. 43—58 als eng zum Ganzen gehörig auf. Die Frage kann erst entschieden werden, wenn die betreffende Abhandlung veröffentlicht ist. Eine Vergleichung dieser noch unbekannten Schrift mit der Abhandlung Avicennas „Über die Seelenkräfte" Brockelmann I. 455. Nr. 30 wäre ebenfalls geboten.

III. Ergänzungen und Verbesserungen.

Es schien rätlich, zu den Erläuterungen noch einige Ergänzungen hinzuzufügen. Verschiedene Formulierungen lassen die philosophischen Gedanken manchmal klarer hervortreten; die arabischen Ausdrucksweisen bieten hie und da mehrere Übersetzungsmöglichkeiten; auch die Lesarten anderer Texttraditionen durften nicht ganz übergangen werden, und schließlich waren

einige Verbesserungen anzubringen. Während die Erläuterungen sich mit dem Inhalte der Ringsteine befassen, beziehen sich die Ergänzungen mehr auf den materiellen Wortlaut und auf die S. 46--102 gegebenen Auszüge, weshalb sie hier als ein Ganzes für sich folgen mögen.

10, 5—6. Beide Begriffe, Individualität und Wesenheit, müßten sich decken; „denn die Gleichheit des Objektes hat zur Folge die Identität der Begriffe".

10, 14. Wenn daher die Individualität des Menschen sich deckte mit seiner körperlichen und tierischen Natur, dann könnte ebensowenig, wie jemand, der den Menschen begriffen hat, zweifelt, daß er körperlicher oder tierischer Natur ist, irgend einer noch zweifeln, daß er Z. 19. J. u. E. b.

10, 17. Isma'il: „Denn das Affirmiertwerden der wesentlichen Bestandteile ist dem Dinge wesentlich und notwendig, sobald sein Wesensbegriff in den Geist gelangt."

10, 24. Ism.: „Somit gehört, wie wir gezeigt haben, eingehend auf die Beweise dagegen, daß die Existenz ein Teil der Wesenheit sei, das Dasein und die Individualität nicht zu den konstituierenden Prinzipien der Dinge."

11, 1—2. Dann könnte dieser Begriff (fahuwa, Dasein und Individualität werden als ein einziger begrifflicher Inhalt bezeichnet) noch etwa zu den u. s. w.

11, 19. Ism.: „Das subiectum inhaesionis erfordert das inhaerens, sei es nun ein solches, das in sich existiert, oder ein solches, das durch einen anderen Dasein hat."

11, 19—21. Denn das Subjekt notwendiger Inhärenz, die Voraussetzung des notwendig Inhärierenden — Komm. Isma'ils: sei es nun, daß es die Voraussetzung ist für ein notwendiges Akzidens, das in sich [1]) existiert (wie ein selbständiger Teil), oder für ein solches, das in (oder für) einem anderen existiert (wie die Relationen) — ist Ursache für das, was ihm folgt.

11, 22. Die Ursache bringt aber nur dann, wenn sie den Charakter der Notwendigkeit angenommen hat, ihre Wirkung notwendig hervor. Bevor sie aber existiert, ist sie nicht mit der

[1]) oder: in ihm, d. h. im Subjekte, wie Qualität und Quantität.

Eigenschaft des Notwendigen (zu bezeichnen) und daher u. s. w. 11, 24.

11, 28. Daher ist der Uranfang, von dem das Dasein (der Dinge) herkommt, verschieden von der Wesenheit (der Dinge und außerhalb derselben); denn jedes notwendig aus dem Wesen resultierende und jedes zufällige Akzidens stammt entweder aus u. s. w. 11, 30. Auf diese Weise wird die 11, 2 erwähnte Zweiheit der Akzidenzien gewahrt.

12, 5 – 11. Nr. 2. Die verursachte Wesenheit ist in sich, ihrem Wesen zufolge, weder unmöglich — sonst würde sie nicht existieren —, noch notwendig — sonst könnte sie nicht verursacht sein. In sich ist sie also möglich, bei der Existenz ihrer Ursache notwendig, im Falle der Nichtexistenz derselben unmöglich, also in sich vergänglich, durch ihre Relation (zur Ursache) aber unabweisbar notwendig.

12, 13. Nr. 3. Der verursachten Wesenheit kommt a se die Nichtexistenz, die Existenz hingegen (nur) ab alio zu. Das ens a se ist aber eher als das ens ab alio (wörtlich: ens non a se). Also kommt der verursachten Wesenheit eher die Nichtexistenz als die Existenz zu — rücksichtlich ihrer selbst. Sie ist folglich geschaffen, freilich nicht innerhalb einer Zeitdauer, die weiter zurückreicht. (Anfangslosigkeit der Welt.)

12, 20. Nr. 4. Jede Wesenheit kann [1]) von (numerisch) vielen Dingen ausgesagt werden. Diese Eigenschaft haftet ihr aber nicht (primo et per se) an, sonst könnte sie nicht eine Einheit bilden. Sie muß ihr also von einem anderen zukommen, und daher ist ihre konkrete Existenz (in den erwähnten Individuen, von denen sie ausgesagt wird,) verursacht.

12, 22. Isma'îl: „Gehörte die prädikative Beziehung des Wesens zur Vielheit der Individuen zu den Bestandteilen des Wesens, dann könnte es nicht mit nur einem einzigen (Individuum) verbunden sein."

12, 25. Isma'îl: „Ihr Dasein, d. h. der Zustand, daß die Wesenheit in den Einzeldingen sich vorfindet und diese selbst ist, wird verursacht durch ein anderes als das Wesen; denn

---

[1]) maqûla = praedicabilis est (de multis). 'qauluha = Infinit. passivus.

wenn es nicht von diesem (dem Wesen) herstammt, dann ergibt sich, daß es von einem anderen ableitbar ist."

12, 26. Nr. 5. In jedem Einzeldinge der [1]) „abstrakten" Wesenheit ist das esse hanc essentiam nicht (primo et per se) gleich dem esse hoc individuum, sonst könnte „diese" Wesenheit nur von „diesem" Individuum ausgesagt werden [2]). Daher ist das esse hoc individuum der Wesenheit nicht primo et per se [3]), dann also [4]) durch eine (andere, äußere) Ursache eigen. Sie selbst muß also verursacht sein (in ihrer konkreten Existenz).

13, 3. Im (abstrakten) Wesen der Gattung ist der Artunterschied noch nicht enthalten. Tritt er aber (in die Gattung) ein, dann wird er dadurch wirklich in der Erscheinung der Gattung im konkreten Einzeldinge, d. h. die abstrakte Natur der Gattung besteht nicht durch die Differenz, sondern das, was durch diese wirklich wird, ist der Vorgang, in dem (die Gattung) zu einer realen Wesenheit [5]) wird in den Einzeldingen, und somit besteht (erst) ihre konkrete Existenz (d. h. die der Gattung) durch (und in) dem Artunterschied(e). 13, 9.

13, 3. vergl. Avicenna, Metaphysik I. 7. ebenso Ringst. Nr. 7.

13, 5. Die abstrakte Natur der Gattung enthält noch nicht den Artunterschied als einen Bestandteil in sich; vielmehr ist dasjenige, dessen Bestandteil der Artunterschied ist, das Realwerden des Genus in den Individuen selbst, so daß erst die real existierende Gattung den Artunterschied in sich trägt.

13, 16. „Der Artunterschied würde ein „existierender" Bestandteil sein, d. h. er würde in seinem Wesen sein, insofern

---

[1]) Der Artikel steht, um die Gesamtheit der abstrakten Wesenheiten, *οὐσίαι δευτέραι*, substantiae secundae, den konkreten, *οὐσίαι πρώται*, substantiae primae gegenüberzustellen, nicht, um eine bestimmte abstrakte Wesenheit zu bezeichnen. Auf dem abstrakten liegt der Ton. In der konkreten Welt ist das esse hoc individuum gleich dem esse hanc essentiam.

[2]) oder: „sonst könnte diese Wesenheit nicht ohne dieses Individuum existieren", was gegen die Tatsache ist, daß das einzelne Individuum für den Begriff seines Wesens belanglos ist.

[3]) *πρῶτος καὶ καθ' αὑτό*, d. h. nach der Definition seines eigensten Wesens.

[4]) Anstatt fahija ist fahuwa zu lesen, da esse hoc individuum Subjekt ist und fahija noch folgt.

[5]) ḏâtan bedeutet „zu einer Wesenheit" (werdend) und „Das Ding selbst, ipse".

dieses existiert, nicht insofern es ein Wesen ist. Dies jedoch ist unzulässig; denn dann müßte das Wesen Gottes zusammengesetzt sein. Wäre aber der Artunterschied realer Bestandteil des Wesens als solchen, dann müßte er Teil seines Wesens selbst sein. Dies ist jedoch unmöglich, da sonst das Wesen des Notwendigen zusammengesetzt wäre. Es war aber vorausgesetzt, es sei notwendig (und deshalb einfach)."

13, 17. (und zwar zu seinem eigentlichen Wesen); denn das Wesen der Existenz ist nur Existenz (und wenn daher die Differenz in seine Existenz eintritt, bildet sie auch einen Teil seines Wesens).

13, 19. Das notwendig Seiende zerfällt nicht in Teile dadurch, daß es in den Individuen einer numerischen Vielheit enthalten wäre, sonst . . . 13, 21.

14, 1. Die Klammern des Wortes erste müssen wegfallen.

14, 8. Dann wären aber diese (Teile, obwohl nicht notwendig, dennoch) begrifflich [1]) älter (und früher) als das Ganze, so daß dieses selbst noch weiter vom Sein entfernt wäre.

14, 20. Daher auch kein Oppositum. Die Zeilen 14, 13–20 fehlen in den Codd. a b g c.

14, 25–26. Gott (Er), insofern er Gott (Er) ist, ist offenbar, d. h. die erste Ursache ist als solche notwendig durch Schlußfolgerung erkennbar.

14, 29. cfr. Thomas, Summ. theol. p. I. q. 14. art. 2. u. 4.

15, 3. Er ist verborgen — wie sollte er nicht —, weil er sichtbar ist. Er ist sichtbar, weil er verborgen, d. h. insofern Er nicht Er selbst ist [2]).

15, 14—16. cfr. Thomas, Summ. theol. p. I. q. 14. art. 5.

15, 17—19. Das Weltall (aller Dinge), die Er durch Sein Wesen (15, 15–16) erkennt (und als erkannte in sich trägt), ist das zweite All. Oder: so daß das Weltall (von geordneten Dingen 15, 16—17), das dadurch entsteht, daß er sich selbst erkennt, das zweite All ist, das kein Ende hat . . . (weil es aus realen Allgemeinbegriffen besteht, die in Bezug auf ihren Umfang „unendlich" sind).

---

[1]) wörtlich: dem Wesen nach.

[2]) andere Lesart: verborgen, weil er sichtbar ist.

15, 21. Sein erstes Wissen haftet seinem Wesen an (und ist in Seinem Wesen). Sein zweites Wissen ist außerhalb seines Wesens, so daß eine Vielheit, die dieses Wissen in sich bildet, nicht „in", sondern „nach" (d. h. außerhalb) seinem Wesen besteht (denn, so fügt Ism. hinzu, die Vielheit befindet sich nur in der Eigenschaft (des Wissens). Diese ist aber unzweifelhaft später als das Wesen).

16, 5 u. 19, 19. cfr. Carra de Vaux, Avicenne p. 287, 11 ff.

16, 9—10. Wirst du dann nach ihr gefragt (d. h. hast du die göttliche Einheit in dein Wesen aufgenommen, ṣûfischer Ausdruck), so ist sie ein Nahes (d. h. die Gottheit ist dir näher als deine Existenz nahe ist deiner Wesenheit). Vergl. auch 19, 17.

16, 11. Gesamtwelt, wörtlich: das abstrakt-allgemein Seiende.

16, 14. Das Unendliche ist nicht unmöglich in der abstrakten, allgemeinen Natur jedes Dinges (Les. Cod. d in seiner Realidee), sondern nur in u. s. w.

16, 19. Isma'îl versteht, wie folgt, den Text: Dann erblickt die Einheit die Macht, und so ergibt sich notwendig das zweite Wissen 15, 22.

16, 22. Das Schreibrohr eilt, die Ideen des Logos einzeichnend, über die Tafel.

Nr. 13. Das „dort, 16, 21. 26 u. 30 („dies" statt dort)" kann so aufgefaßt werden, daß das Folgende, als sich an das Vorhergehende anschließend oder auch als innerhalb des Vorhergehenden vorhanden bezeichnet wird. Auch in dieser Auffassung ergibt sich der Anklang an die Zahlenspekulation, da die Himmel eine Dreiheit (Sessel, Schemel und Sphären) bedeuten. Vergl. Erläuterungen.

	Gott
	|
	Welt der göttlichen Gewalten
Einheit:	(Wissen, Macht)
	|
Zweiheit:	Logos Geist und Wort
	|
Dreiheit:	Himmel
	und
Vielheit:	sublunarische Welt.

16 letzte Z. Wende dich dann ab von ihr, so erschaust du die Welt des reinen Seins und erkennst, daß es ein seinem Wesen nach Existierendes geben muß (konj. fa statt wa).

18, 4. f. d. Zorn die Überwindung des Gegners (und seine Beherrschung).

18, 6. Die Wahrheit, der menschliche Geist und bes. (Cod. d). (Die Seele des Menschen ist als unkörperliche Substanz adäquates Objekt des denkenden Geistes.)

18, 8. 9. Jedes dieser (aufgezählten) vollkommenen Objekte ist der Gegenstand des Begehrens für eine erstrebende und geistig erfassende Seelenkraft.

18, 15. Offenbarung, d. h. insoweit Gott dem mystisch Schauenden in der Vision sich offenbaren will.

18, 13. der ersten Wahrheit, indem sie dieselbe geistig erfaßt.

18, 20. oder: vom wahren Glücke (im Gegensatz zu dem die irdischen Güter nur ein Scheinglück verleihen können). Die Vorstellungen sind buddhistischen Gedanken verwandt.

18, 23. Wenn sie dann wieder zu sich kommt und zu sich zurückkehrt, dann kommt Schmerz (Schmach) über sie.

18 u. 19. vergl. Naǵât ed. Rom. 1593. S. 80—83. zitiert von Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900. p. 285—287.

19, 15. Infolge deiner eigensten (geistigen) Natur hast du bereits einen Schleier (der dich an der Erkenntnis Gottes hindert), um wieviel mehr, wenn auch noch dein Leib eine Verhüllung für deinen Geist bildet. Oder: Schon infolge deiner geistigen Natur bist du nicht frei von einem Schleier, um wieviel weniger, wenn auch noch dein Leib eine Verhüllung . . .

19, 17. Dann wirst du nicht mehr nach dem gefragt, womit du etwa noch körperlich vereinigt sein könntest (da ein solches dann in deiner rein geistigen, verklärten Natur nicht mehr existiert), oder nach dem ursprünglichen Gedanken des Ausdrucks im Koran Sure 21, 23: dann hast du nicht mehr davon Rechenschaft abzulegen, womit du körperlich vereinigt bist.

20, 14. Dein Geist ist nicht geformt durch eine bestimmte (sinnliche) Wesensform. Der Terminus ṣûre bezeichnet eine Wesensform, die nur in der materia prima Wirklichkeit erhalten kann.

Der Geist besitzt also eine andere Wesensform, die ohne Materie, per se als Substanz existiert.

20, 16. Durch eine Determination, so daß er als materielles Individuum das Objekt eines Hinweises (*τὸ τόδε τι*) werden könnte. Er erkennt das „Nichtseiende“, das Unreale (20, 18), das der Sinn nicht erfassen kann.

21, 1. außerhalb der Naturkraft und Gewohnheit.

21, 15. Eine Schwierigkeit besteht insofern, als Z. 15—16 von einer Einprägung in einem Substrate die Rede zu sein scheint, während Z. 8—10 ein Substrat für die Engelnatur ausgeschlossen ist. Das Wort Einprägung ist hier wie S. 200 nicht von einer Einprägung in eine passiv sich verhaltende Natur zu verstehen, sondern will nur besagen, daß die Ideen, die die Engel im oberen Logos erschauen, sich in ihren Substanzen ausprägen, indem sie die Natur dieser Substanzen ausmachen.

21, 19. hl. Geist ist der Geist, der im Propheten wirkt.

22, 16. Herbeischaffung des Nützlichen — diese geht hervor aus der Begierde. — und der Ab. d. Sch. — diese entspringt aus (ist Aufgabe) der Furcht.

22, 24. Daß die (geistige) Armut der Torheit die Überhand gewinne u. s. w.

23, 10—11. das sie dem Gedächtnisse wie eine Eigenschaft anfügt.

23, 18. Jeder der äußeren Sinne empfängt durch äußeren Reiz ein Abbild von der Qualität seines Objektes. Hat dieser Reiz intensiv gewirkt, so verbleibt auch nachher noch die sinnliche Erkenntnisform im Sinnesorgane.

23, 23. so verbleibt dieses Abbild (der Sonne als Nachbild) noch eine Zeitlang in ihm, und bisweilen bemächtigt es sich sogar der inneren Natur des Augapfels und richtet sie dadurch zugrunde.

23, 29. Während die Worte Geruch und Geschmack sowohl die Objekte als auch den Sinn bezeichnen können, bedeuten die arabischen Worte nur die Objekte: Gerüche und Geschmack der Speisen.

24, 4. . . . die Luft, die durch den Zusammenstoß zweier Körper in Wallung kommt (andere La.), nach ihrer Art brandet.

24, 7. Ein Glied mit ausgeglichenen Qualitäten (so daß keines der vier Elemente vorherrscht und der Sinn daher diese vier in gleicher Weise wahrnehmen kann).

24, 12. um das einzufangen, was die äußere Sinneswahrnehmung von der Wesensform des materiellen Objektes aufgreift, erhascht (and. La.). Zu ihnen gehört (zunächst) eine Kraft, die die das innere Anschauungsbild herstellende genannt wird (die vorstellende Phantasie).

24, 17. nachdem sie ihr nicht mehr gegenüberstehen, noch mit ihr in Verbindung treten.

25, 10. wörtlicher: insofern er die reine Wesenheit „Mensch" (animal rationale) besitzt.

25, 20. Unter innerer Wahrnehmung ist hier die Tätigkeit der Kraft zu verstehen, in der 27, 6 die Funktion der äußeren Sinne erst zur Vollendung gelangt, also die in der späteren Entwicklung der Philosophie mit sensus communis bezeichnete Fähigkeit.

25, 22. Statt Instinkt besser aestimativa. Dieser lateinische Ausdruck ist m. E. direkte Übersetzung des arabischen wahm = Vermutung, Abschätzung.

26, 1 unten. „Gedanke" und „Nachdenken" bezeichnen hier Tätigkeiten der cogitativa, nicht des Intellektes.

27, 8. Statt Vorstellungsbild ist Empfindungsinhalt zu setzen, da es sich um den Inhalt einer äußeren Sinnestätigkeit handelt.

27, 18. erschaut wird, ohne daß ein Unterschied besteht, ob die Vorstellungsbilder von den inneren oder äußeren Sinnesorganen herkommen.

28, 28 besteht nicht, d. h. wird nicht aufgenommen in ein materiell teilbares (Organ, noch von einem solchen erkannt).

28, 31. aestimativa ist hier wohl in dem Sinne von innerer Vorstellung gebraucht oder: noch auch in einer Art von aestimativa (die die sinnlich nicht wahrnehmbaren Intentionen erfaßt) ihr Fundament hat.

31, 31. Der Verursacher seiner freien Handlung ist nun entweder er selbst oder ein anderer. Ist er es selbst, dann muß er zu dieser freien Wahl entweder durch eine frühere freie Wahl determiniert sein u. s. w.

32, 16. ohne Vermittelung, also durch direkten Hinweis (*τόδε τι*) dargetan ist.

33, 11. libs statt labs z. les.

34, 31. Ein Verbundensein auf Grund der Existenz wie z. B. Akzidens und Substanz ihrer Definition nach verschieden, ihrer realen Existenz nach aber eng verbunden sind. Die Arten eines Genus sind auf Grund ihres Wesens „verbunden", d. h. verwandt. Es könnte auch mit obigem Ausdrucke die Verbindung der Existenz mit der Wesenheit gemeint sein.

35, 3 f. Die Verbindung der Existenz (mit der Wesenheit) ist keine engere als die Gottes (mit dem Dinge).

36, 1—2. während alle außergöttliche Vielheit durch die Erkennbarkeit Gottes (insofern Gott ihre Ursache ist) offenbar wird (Ṣûfismus) oder auf Gott allein bezogen: Das göttliche Wesen ist durch sich selbst erkennbar (weil es selbst Ursache seiner Existenz ist und jedes Ding durch seine Ursache erkennbar ist).

37, 14. Das Wissen ... ist von der göttlichen Substanz nicht trennbar, sondern ist Er (Gott) selbst.

37, 18. und, diesen Objekten korrespondierend, der Fähigkeit (Gottes zu erkennen) und (Seiner) Allmacht, die beide unendlich sind.

37, 29. und diese ist eine Art „Einheit".

37, 30. ... oder: den Eigenschaften, so befindet sich jedes einzelne Ding in einer Einheit (die durch die göttliche Anordnung hergestellt ist und von den Eigenschaften Gottes ausgeht), und daher findet jeder Teil jedes Dinges sein Vorbild in Seiner Macht ...

38, 2. als ein *χωριστόν*, ein von der Materie Getrenntes, das (Isma'il) „frei ist von äußeren, materiellen Akzidenzien, nach Art des Abstrakten".

38, 25 ist Zitat aus dem Diwan des Lebîd ed. Huber. XLI. 9.

39, 24. insofern von Ihm jedes Wirkliche, das durch einen anderen (ab alio) existiert, ausgeht.

39, 32. Isma'il liest aṯruhu: „so war zuerst das Wirken Gottes" an Stelle von iṯruhu „Urbild".

40, 14. Dieser Ausdruck weist wohl mit Sicherheit auf einen Kommentator hin.

40, 23. d. h. er zieht das Weltall zu sich hin, um ...

40, 26. nach Isma'il: Er ist mächtig über das tiefste Nichts (um aus ihm die Dinge zu schaffen) und auch die Wesenheiten zu vernichten, die ihrer Natur nach nicht zu sein verdienen.

46, 4. 890/1485. Die Zahl der Einer ist nicht mehr leserlich.

46, 6. 896/1491. Vergleiche zu beiden Ausgaben Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. hrsg. v. C. Bezold. Bd. XVIII. 1904. S. 264 u. 269.

46, 7. Sulṭân anstatt Sultân, ḫân anstatt ḫan.

46. ad 10, 5. huwîja ist die bessere, huwîje die volkstümliche, huwîjatun die altarabische Aussprache.

46. ad 11, 30. muqtaḍan für muqtadan.

46, 12. und das, was der Terminus Individualität hier bezeichnen soll, ist das Dasein.

47, 1 f. Dieses Zitat aus der Metaphysik Avicennas lautet ergänzt: Dem Verursachten kommt es a se zu, nicht zu sein, ab alio (a causa) aber, zu sein, und das, was dem Dinge a se (wörtlich: in se) zukommt, ist begrifflich und zwar dem Wesen, nicht der Zeit nach früher als das ab alio (ihm zukommende), und so . . . 47, 2.

47, 12—13. Deutlicher: indem das Nichtsein dem Wesen nach (in einem prius essentiâ) seiner Existenz vorausgeht; praecedit secundum essentiam.

47, 26. „. . . weil die Wesenheit ein bestimmtes Ding wie den (bestimmten) Menschen bedeutet. Ein solches Einzelding zu sein kommt dem Zaid nicht insofern zu, als (nicht deshalb, weil) er ein Mensch ist (d. h. die generische Bestimmung Mensch besitzt)." Das Pronomen in kaunihi bezieht sich auf kullu jeder, nicht *κατὰ σύνεσιν* auf mahîja, wie Isma'il glaubt.

49, vor Z. 24 einzuschieben: Da die Gesamtheit der möglichen Dinge ohne Anfang und ohne Ende direkt, dem Wesen nach, oder indirekt, d. h. durch ein Vermittelndes, (von der ersten Ursache) ausgeht, kann dieses Hervorgehen aus Gott unmöglich verursacht sein durch ein Verlangen. (Es könnten dann nicht „alle" Dinge, nämlich das Objekt und die Ursache dieses Verlangens von Gott ausgehen.) Denn unter Verlangen versteht man . . .

49, 27. nach „werden" zu ergänzen: Nun ist es aber unmöglich, daß ein Ding existiert, das der Gottheit, die doch allseitig vollkommen ist, diese Eigenschaft (aktuell zu handeln) verleiht, die sie vordem nicht besessen hätte. Gott müßte sonst als notwendige Folge davon nach dieser Seite hin unvollkommen sein und durch einen anderen vervollkommnet werden. Daher ist es durchaus kein Fehler, zu behaupten, daß Gott der Urquell jeder Emanation sei. Auch u. s. w.

51, 5 v. unten. Auf diese Weise endet (die Kette der Ursachen) mit dem Menschen, der ihr letztes Glied ist, bei den Individuen, die der Endpunkt des verursachenden Wirkens dieser Ursachen sind, und es endet ferner ihr Individuellwerden nach Art des notwendigen Verursachtwerdens ohne Absicht noch freie Wahl (die Notwendigkeit, Unfreiheit und damit auch die Ewigkeit der Weltschöpfung ist hiermit gegeben).

50, 7 v. unt. ... eigenes Wesen; denn alles außergöttliche Sein ist auf der Stufe der Einheit Gottes (d. h. in Gott selbst) nur schattenhaft (fast nicht seiend) und verborgen. In der auf diese Stufe folgenden tritt es von dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit, der als der abstrakte [1]) beurteilt wird. Die realen Weltdinge (verhalten sich sodann) zu (diesen Realideen), dem Zusammengefaßten, wie die Zerteilung. Das Wissen um dies Zusammengefaßte ist in einer Hinsicht gleich dem Wissen um das Zerteilte. (Wenn Gott also die Ideen der Hochwelt erkennt, dann erkennt er auch die Dinge der sublunarischen Welt.)

52, 7. von einem anderen in seinen realen Eigenschaften (dem Wissen und dem Wollen) empfinge, ...

52, 9. Daher erhält Gott nicht das Wissen über die Dinge, indem Er (es) aus ihnen selbst empfinge.

52, 17 Dinge;

52, 23 nach „ist" kein Komma. Teile, so daß

52, 25 unterscheidet, und

52, 27. Sein Wissen jedoch ist zeitlos und kommt Ihm nicht von einem anderen (dem Objekte) zu.

52, 28. Gott; denn

---

[1]) als das Vereinigte, d. h. die Ideenwelt, die in einfachen Artbegriffen endlose Mengen von Individuen vereinigt, zusammenfaßt.

53, 9. Isma'il sucht die Philosophen in folgender Ausführung von dem Vorwurfe zu rechtfertigen, sie leugneten das Vorwissen und die Vorsehung Gottes betreffs der Einzeldinge: „Das Erkennen der Einzeldinge als solcher ist ohne Veränderung (des Erkennenden) möglich, wie dargelegt wurde. Die Philosophen könnten daher mit ihrer Behauptung, Gott besäße nur ein abstraktes Erkennen der Dinge, gemeint haben, er erkenne die Einzeldinge zwar, aber ohne daß er dadurch in die Zeit einträte; (sie hatten aber nicht) den Gedanken (im Auge), der sich (aus dem Wortlaute) zu ergeben scheint, (daß Gott die Einzeldinge nicht erkenne,) deren Sein darin besteht, daß sie nach numerisch verschiedenen Individuen geordnet sind. Es ist nun offenbar, daß dem Wortlaute nach das abstrakte Erkennen der Einzeldinge das Erkennen ihrer Individualität ausschließt. Jedoch diese Deutung harmoniert nicht mit den sonstigen Lehren der beiden Meister (Alfârâbî und Avicenna); denn sie lehren, das Wissen Gottes von den Dingen bestehe darin, daß ihre Wesensformen in Ihm aktuell sind. Nun ist es aber unmöglich, daß die Wesensform eines Körpers so, wie er individuell ist, sich in einem Unkörperlichen abzeichne. Es müßte sich daraus das Geteiltsein und die materielle Natur des Unkörperlichen ergeben, und daher folgerte er, daß die körperlichen Dinge nur nach ihren allgemeinen Begriffen in Gottes Geist sein können. Ferner lehrten beide Meister, daß das Erkennen körperlicher Individuen nur vermittels körperlicher Organe möglich sei. Da Gott aber keine solche besitzen kann, ist sein Erkennen nur ein allgemeines."

„Es ließe sich nun der Fall denken, daß zum Erkennen des Einzeldinges keine materiellen Organe erforderlich wären. Dann müßte man Gott auch ein Erkennen des Individuellen beilegen. Im Ausgeführten liegt noch eine Schwierigkeit. Man könnte sich ein körperliches, von Gott getrenntes Wesen denken, in dem sich die Vorstellungsbilder der körperlichen Wesen einprägten. Dadurch, daß dieselben sich nun auf diesem Wege Gott einprägten, würden sie von Ihm erkannt werden. (Dieses Wesen würde sich gerade so verhalten), wie unsere sinnlichen Erkenntniskräfte, die die Vorstellungsbilder der materiellen Dinge aufnehmen und diese dadurch den vernunftbegabten Geistern erkennbar

machen. Der Umstand, daß Gott die Dinge erkennt, indem ihre Wesensformen in Ihm wirklich werden, macht obige Supposition (eines außergöttlichen Wesens, das die materiellen Funktionen des Erkenntnisaktes Gottes übernähme) nicht unmöglich, ebensowenig wie die Bilder unserer inneren Vorstellungskraft unvereinbar sind mit der (abstrakten) Wesensform, die das Erkennen des Geistes bildet. Vielmehr nimmt der Geist diese Bilder in sich auf. Gott kann nun keine körperlichen Organe besitzen. Daß aber ein anderes, von Gott getrenntes (körperliches) Wesen existiere, das die Vorstellungsbilder aufnimmt und sie zu Gott gelangen läßt, ist nicht unmöglich."

Isma'il gibt in obiger Supposition die Funktionen der Weltseele an, die im Makrokosmos dieselbe Rolle spielt wie die Vorstellungskraft im Mikrokosmos. Er gibt nur im allgemeinen die Möglichkeit zu, die angeregte Frage auf diese Weise zu lösen, ohne diese Lösung zu der seinigen zu machen, weil er das Erkennen Gottes betreffs der Einzeldinge daraus erklärt, daß Gottes Wesen Ursache der Weltdinge ist und Er daher in Seinem Wesen auch diese erkennen muß.

53, 12. Wendet man nun ein: wenn die Eigenschaft aber ein Teil Gottes ist, dann muß sie ein „erstes" All bilden, nach dem Grundsatze: der Teil ist dem Wesen nach eher als das Ganze, so erwidern wir: das Ganze ist eher als derjenige Teil, der durch Analyse gewonnen wird [1]), wie es sich bei einem Kontinuum verhält, das eine Einheit bildet gegenüber seinen supponierten [2]) Teilen. Auch muß jene Wissenschaft, die eine Vielheit enthält, später sein als das Wesen, so daß (die Eigenschaft des göttlichen Wissens) ein „All" ist und zugleich ein „Zweites" in Bezug auf das Wesen (Gottes).

53, 14. „Der Ausdruck „muta'alliqa bi" muß hier die präzisere Bedeutung haben „in kausaler bezgl. schöpferischer Verbindung stehen mit", da in 53, 16 das Schöpferwort Gottes als

[1]) Zu ergänzen: logisch später nur als die Teile, aus denen es entsteht.

[2]) Im Kontinuum sind im Gegensatz zum Diskretum die Teile nicht aktuell, sondern nur potentiell enthalten und sie entstehen durch willkürliche Annahme in stets vermehrbarer Anzahl. Daher die Lehre, das Kontinuum habe unendlich viele Teile.

Inhalt des Amr bezeichnet wird. Daher dürfte zu übersetzen sein: der verursachend wirkt auf die existierenden Dinge und die ...

53, 19. Sie ist die Welt der begriffsartigen Substanzen innerhalb (der größeren Welt) der körperlosen Wesenheiten.

53, 20. in dem zweiten All, dem Wissen Gottes um die Weltdinge, befindet sich das Weltall des Logos (das als ein aus „individuellen“ und substantiellen Dingen bestehendes Weltall bezeichnet werden kann), weil die Existenz der Abstraktionen im Wissen gerade diejenige „individuelle“ und „substantielle“ Existenz ist (die ihnen überhaupt zukommen kann. Diejenige Art der individuellen Existenz, in der die materiellen Einzeldinge existieren, kann den Abstraktionen nicht zukommen), kann also auch keine Bedingung bilden, die erfüllt werden müßte, damit sie ein „Weltall“ bilden.

53, 23. und der Unterschied (der beiden Welten, der sublunarischen und der idealen Welt) besteht nur in einer Relation (indem die materiellen Dinge zwei Relationen aufweisen, eine zu Gott und eine andere zu der Ideenwelt, die Realideen aber nur eine, die zu Gott). In der gleichen Auffassung behaupten auch einige Forscher: die Idealsubstanzen bestehen in dem Ratschlusse und der Macht Gottes nur einmal, indem sie sich durch zwei Relationen unterscheiden (die Relation der Macht, die die Realideen auf die materielle Wirklichkeit hinrichtet, und die des Ratschlusses, der betreffs der Ideen das Auszuführende überlegt und beschließt). Die körperlichen Dinge bestehen aber in beiden zweimal (indem durch ihre materielle Existenz in den Dingen, d. h. durch das Materiellwerden der Ideen eine besondere Art ihres Vorhandenseins in der Macht und im Ratschlusse begründet wird).

53, 30. 31. daß die Gesamtheit der kontingenten Dinge vernichtet wird. In diesem Sinne sprach Gott: an einem (festgesetzten) Tage falten wir die Himmel zusammen wie ein Sigel an den Büchern.

53. letzte Zeile des Textes. Daß aber die ersten der Geschöpfe Gott gleichsam wie notwendige Akzidenzien anhaften, wie 15, 18 erwähnt wurde, das hindert nicht diese Art der Auf-

erstehung; denn möglicherweise ist ihr Anhaften am Wesen Gottes durch ein Nichtseiendes [1]) herbeigeführt (das durch die Schöpferkraft überwunden werden mußte). Tritt dieses nun wieder in seiner Natur auf (und trennt das Anhaftende von Gott), dann ist seine causa adaequata vernichtet (dem Gedanken nach: die Schöpfertätigkeit Gottes ist in ihrer Wirkung gehindert), und daher muß auch ihre Wirkung (die Existenz der Geschöpfe als Akzidenzien des Wesens Gottes) aufhören.

54, 13. Das Pronomen in liannahu ist gegen den Gebrauch auf das entferntere Substantiv zu beziehen: denn es nimmt ... alles, was an Begriffen in ihm enthalten ist ...

54, 15. 16. und ihren individuellen Vollkommenheiten, nämlich den bleibenden auf dem Wege der Abstraktion. (Die Funktion des Verstandes besteht darin, nicht das Vergängliche, sondern das Bleibende im Individuellen zu erfassen und zwar in allgemeinen Begriffen. Das Schreibrohr kann daher „Verstand" genannt werden, weil es Verstandesfunktionen ausübt.)

54, 16. Das Schreibrohr, das nach der Meinung der Philosophen der Einwirkungen ausübende Verstand (der aktive Intellekt der Mondsphäre) ist, eilt hin über die Tafel, d. h. über die (real existierende) abstrakte Wesenheit des Dinges, indem er sie in der Außenwelt zur realen (und materiellen) Existenz bringt und ihre Zustände erschafft.

54, 25. ... beschlossen hatte, nämlich alles, was er geschaffen hat und was sein wird, bis man (am Ende aller Dinge) sagen wird: ein Teil der Menschen befindet sich im Paradiese und ein anderer in der Hölle. Dann wird der Tod selbst getötet (vergl. 53. letzte Z., so daß kein Sterben mehr sein wird).

54. letzte Zeile des Textes. zu verlassen und die Vielheit der nur zufälligen Weltdinge aus deinem Blicke zu entfernen. Sie hindern dich nur, auf das ewige Gut (platonischer Gottesbegriff) deinen Weg zu richten und zum wahren Ruheplatze (buddhistische Vorstellung) zu gelangen. (Erstrebe dies), indem du die (geschöpflichen) Ursachen (causae secundae) und die Mittelglieder (zwischen Gott und dir) nicht betrachtest, sondern dich zu

[1]) also nicht durch direktes göttliches Wirken, sondern durch ein geschöpfliches Sein.

ihrem Verursacher wendest, so daß du zur Einheit, der wesenhaften gelangst. (Während die Geschöpfe mit den Eigenschaften der Dunkelheit, Vielheit und des Möglichseins charakterisiert werden, ist Gott das Licht, der Eine und Notwendige.)

55, 3. alle Eigenschaften gehen auf Gott als auf ihre Ursache zurück.

55, 12. und seiner individuellen Existenz, so daß also Gott dem Dinge näher ist als die Existenz (des Dinges der Wesenheit desselben).

55, 24. werden; nicht der Körper, weil er nicht einfach, nicht das Akzidens, weil es in der Existenz nicht selbständig ist, noch die Form (die Wesenheit)[1] oder die Weltseele, weil sie im Wirken nicht selbständig sind; noch die Wesensform (des Einzeldinges), weil ihr Wirken durch ihr Individuellsein und dies durch die Materie beschränkt ist; noch die Seele (des Lebewesens), weil sie nur auf Grund körperlicher Organe tätig ist, und daher ergibt sich, daß das erste, was aus dem einfachen göttlichen Wesen hervorgeht, nur die Weltvernunft sein kann.

57, 11. mit den existierenden Dingen und ihren Eigenschaften, so wie sie in den Individuen existieren, in Verbindung tritt[2]). Dieses genügt (ohne Hinzutreten des göttlichen Willens) zu dem Ende, daß sie in ihren Zeiten zur Existenz gelangen. Daher geht das Verursachtwerden der Dinge von ihm (dem Wissen Gottes) aus (ist also ein Erkenntnis-, kein Willensakt).

57, 29. Der reine Begriff, der dem Worte (begegnet) zustrebt, d. h. dem Offenbarwerden im Individuum und der realen Existenz.

58, 4—5. Der Geist eilte dann dem Worte „es werde“ entgegen, d. h. dem Geschaffenwerden durch das zweite Wissen. (Das Schaffen ein intellektueller Vorgang!)

58, 21. Unter den Geistern (ʿuqûl) sind die Ideen der Hochwelt, 22. unter Seelen (nufûs) Teile der Weltseele oder Engel, die die Himmelskörper leiten, zu verstehen. Nafs bezeichnet ein geistiges Prinzip, das mit einem Körper verbunden ist und auf dem Gebiete des Erkennens Vorstellungskraft besitzt.

---

[1]) Die Realideen.

[2]) Ausdruck für: als Ursache einwirken auf etwas.

58, 24. „Ein Teil von ihnen ist immer vollkommener als der jedesmal folgende, bis hinab zu dem letzten.“

59, 6. Denn die Bewegungen der Himmel und ihre Verschiedenheit nach Lage und Schnelligkeit der Bewegung vollziehen sich auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit den ersten Prinzipien (der Ideenwelt). Vergl. den verwandten Gedanken in Nr. 13. S. 16, 30 u. 183—184.

59, 20. dem Wahren und ist von Ihm erkannt; denn das menschliche Wissen ist ein von Gott getrennt existierendes Ding; ein solches muß aber geschaffen sein. Es geht also von Ihm aus; denn nur von Gott und den von Ihm erkannten Wesenheiten (von der Ideenwelt) gehen reale Dinge aus.

61, 7. finster; einige lieben nur wenig das bunte Treiben der Welt, andere sehr; einige sind nachgiebig und schlaff, andere kräftig strebend zu einem anderen (als dem natürlichen) Zustande. Dieser Kampf (gegen die eigene Natur) beeinflußt die angeborenen natürlichen Zustände jedoch nicht so sehr, daß er sie vollständig vernichtete; das Höchste, was er bewirkt, ist, daß er dieselben schwächt.

61, 14. Denn sie sagten, „jedes“ Vollkommene und Gute, das erreichbar ist, ist auch geliebt und erstrebt (weil dies die Definition [1]) des Objekts der Liebe ist).

61, 20. und das Aufgehen in Liebe im Objekte stärker. Der notwendig Existierende befindet sich nun auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit und Erhabenheit, und sein Erfassen, das sich auf sein Wesen erstreckt, ist das machtvollste. Je vollkommener aber das Erreichen und sein Objekt sind, um so mäch-

---

[1]) Die aristotelische Definition des Guten schwebt vor: *καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Wenn das Gute das ist, was erstrebt wird, dann wird eben „alles“ Gute erstrebt. Der griechische Ausdruck ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß „als das Gute treffend dasjenige bezeichnet wird, das alle tatsächlich erstreben“, sondern „das seiner Natur nach, d. h. soweit es auf „diese“ ankommt, Objekt des Strebens für alle ist und sein kann“. Die Worte sind im prägnanten Sinne (primo et per se) gebraucht, während die Araber dieselben nach dem oberflächlich betrachteten Wortlaute im ersten Sinne verstanden, weshalb ein circulus vitiosus sich in ihrem Gedankengange herausbildete. Ob ein Objekt „tatsächlich“ erstrebt wird, ist für seine Auffassung als eines Guten gleichgültig. Aristoteles will nur sagen, daß es an sich erstrebenswert sein muß.

tiger ist die Liebe, und daher ist Gott für sein eigenes Wesen der am mächtigsten Liebende und Geliebte.

62, 10. „Möglicherweise bedeutet Gabarût auch, daß der Geist mit den Erkenntnisformen ausgestattet wird, die alle zu jener Welt gehören.“ Die Ideen sind also sowohl die in den Gegenständen der Außenwelt realen Wesenheiten, als auch deren Erkenntnisbilder. Als die ersteren werden sie in die formlose Materie, als die letzteren in den passiven Verstand ausgestrahlt und stimmen, weil aus derselben Quelle entstammend, überein. Daher die Wahrheit in unserem Denken.

63, 13. sieht dieselben nach Art sinnlicher Wahrnehmung (mit sinnlichen Wahrnehmungs- und Phantasiebildern), vernimmt ihre Stimme und schöpft Belehrung von ihnen.

63, 30. oder: die Engel erblicken den oberen Logos, indem der Uranfang, der Wahre, sie erleuchtet oder indem (sie Gott erkennen und) die Kenntnis der Ursache (Gottes), die der Wirkung (des oberen Logos) zur Folge hat.

64, 26. zu haben vermag, jedoch fähig ist, in seiner Art dauernd zu bestehen, dies wurde ausgestattet mit einer Kraft, die ...

66, 3. Statt Heilkunst ist Heilung (der Seele von Zweifeln) zu lesen.

67, 22. frei für eine jede beliebige Eigenschaft.

68, Z. 3 v. unt. Dann ist also das (durch den Geschmacksinn) Empfundene die Qualität des Geschmackträgers selbst (während im anderen Falle diese Qualität durch die Aufnahme in die Speichelflüssigkeit subjektiv umgestaltet und nur in dieser Form empfunden wird).

S. 69. Die obere Zeichnung stellt die Lokalisation Isma'îls, die untere die Fârâbîs dar.

70, 2. Auch Galenus erwähnt diese wurmartige Verbindung und Öffnung. Kühn, Opera omnia Gal. II. 429 u. 677. XIV. 711.

71, 13. nur sehen und ihn als süß bezeichnen, ohne daß ...

72, 5. Der (innere) Sinn jedoch nimmt die intentio (den indirekten Wahrnehmungsinhalt) nur mit diesen Akzidenzien verbunden wahr.

73, 14. Zum Ausdrucke „Kargen“ vergl. J. Goldzihr. Revue des Etudes juives. 1905. Bd. 50. Nr. 99. p. 40. Z. 9.

74, 28. wörtlicher: Dadurch erkennt er den Punkt in seiner früheren und jetzigen Lage und das Wahrnehmungsbild der früheren und späteren Lage verbindet sich zu einem Kontinuum.

75, 31. (Nicht nur die assoziierende Phantasie), sondern auch die Seelen dieser Leute erhalten eine besondere Kraft, so daß sie im wachen Zustande das erleben, was anderen nur im Schlafe zustößt und dann u. s. w.

73, 32. Kranke und viele andere erfassen ein Erkenntnisbild, wenn durch Schlaf, Krankheit oder andere Ursachen die Tätigkeit der äußeren Sinnesorgane unmöglich geworden ist, ohne . . .

76, 23. Die Seele übt nicht in der Weise, wie es erforderlich wäre, Gedächtnisfunktion aus.

76, 31. Das Gedächtnis der Seelensubstanz für das, was . . .

78, 4. gefügig ist, vielmehr verhält sie sich wie die Phantasie desjenigen, dessen physische Komplexion (Mischung) verdorben ist.

80, 10. erforderlich ist, sich (als Vorbereitung auf die göttliche Eingebung) auszustatten mit Gedanken (der vis cogitativa) und abstrakten Kenntnissen, um mit dem aktiven Intellekte in Verbindung zu treten und von ihm die Wissenschaften zu empfangen.

80, 13. Wissenschaften, und zwar in der Weise, daß sie sich in ihm gedächtnismäßig befinden, so daß sie ihm u. s. w.

80, 23. Die Eingebung besteht darin, daß im Herzen des Menschen eine von Gott eingegebene, begriffliche Erkenntnis auftritt, ohne daß der Vermittler der Offenbarung erscheint.

80, 30. Cod. G. „nicht“ stattfindet.

81, 2. Die Offenbarung des Bildes besteht darin, daß dem Empfänger der Offenbarung beschriebene und lesbare Blätter vorgehalten werden aus der Welt des Verborgenen, im Halbschlaf oder im wachen Zustande. In diesen liest er und aus ihnen entnimmt er seine Kenntnisse. Diese Art der Offenbarung irrt selten, verleiht viele Kenntnisse und steht hoch in Ehren. Zu ihr gehört eine andere Art der Offenbarung, die seltsame Vorstellungsbilder in merkwürdigen Erscheinungsformen und bestimmten Lagen bildet. Sie sind den Erkenntnissen nachgebildet, die in den Gemeinsinn gelangen.

81, 5. Die Offenbarung des Rufens besteht darin, daß der Begnadigte eine geordnete Rede hört und versteht, ohne einen Redenden zu sehen. Die an unseren Propheten ergangene Offenbarung verhielt sich so. Die des Schauens besteht darin, daß der Begnadigte den redenden (Engel) sieht und seine Worte hört. Der Engel erscheint entweder als Mensch, wie Gabriel unserem Propheten erschien in der Gestalt des Diḥja el-Kelbî, oder nicht als Mensch, z. B. als Vogel. Die Offenbarung durch Rufen ist meistens zuverlässig und richtig mit nur wenig Zweifelhaftem, das der Erklärung bedarf. Damit läßt sich der Ausspruch Alis vergleichen: Chaibar habe ich nicht durch materielle, sondern nur durch göttliche Gewalt zerstört. Die Erklärung der Offenbarung wird gegeben (durch das Bild) einer Tafel[1]) und bedeutet ein Aufleuchten von den Gedanken, d. h. den Kenntnissen des Engels, die (von der Potenz) zum Akte übergehen und bewußt werden.

81, 17. mit freiwilligen Gebeten zu nähern.

82, 11. „Das Schreibrohr, d. h. der erste Verstand, erkennt als erster die Ideen, und durch seine Vermittelung und die abstrakten Erkenntnisformen und Vollkommenheiten der realen Dinge gelangen die übrigen Ideen zur realen Existenz und erhalten Einprägungen durch jene Wesensformen. Die Ausstattung der Ideen mit jener Wesensform, die der göttliche Ratschluß ist (und durch den die Ideen zur realen, d. h. materiellen Existenz determiniert werden), geschieht durch das Schreibrohr und sein Ort ist die Welt der Ideen, die Gabarût genannt wird.

84, 24. „Der geschöpflichen Ursache kommt das Wirken nicht aus sich zu, sonst müßte sie ohne Aufhören Ursache sein. Auch ist das ursächliche Wirken nicht in sich (per se) unmöglich; sonst könnte kein Ding zur Existenz gelangen. Daher ergibt sich, daß es nur möglich (ein ens possibile) ist, und daher muß es auf eine andere Ursache (letzthin Gott) zurückgehen."

S. 85. Anm. 1. Das gleiche führt Ibn Rošd gegen al Ġazâli in seinen Tahâfut aus S. 71 ff. cfr. de Boer, Die Widersprüche der Philos. S. 22, 9 ff. u. 42, 25. „Nicht das Mögliche oder das Zufällige als solches (das eine „in die Länge" sich hinziehende Kette

---

[1]) ab infinitivo: glänzen, also vielleicht zu übersetzen: „durch ein Leuchten."

bildet), sondern der geschlossene Kreis des Möglichen (indem man die Kette des Möglichen verläßt, also die Richtung „in die Breite" im Beweisgange einnimmt) führt uns auf das Notwendige." Sonst kämen wir 41, 17 „nur auf eine letzte Ursache, in der Reihe (tûlîje) der ursächlichen Verkettung aller Dinge", nicht aber außerhalb dieser Reihe.

85, 1. und es ergäbe sich das ursachlose Hervortreten einer von zwei gleichstehenden Möglichkeiten. Deshalb müssen die Ursachen der Weltdinge eine anfangslose Kette bilden.

85, 10. „Man könnte einwenden: ist die Ursache ewig, so muß auch das ursächliche Wirken ewig sein, sonst ergäbe sich ein Mißverhältnis zwischen beiden. Nun ist aber Gott, der Notwendige und die erste Ursache, ewig und daher auch (zum wenigsten) ein Teil dessen, was von ihm ausgeht. Wie ist es also möglich, daß neu entstehende Dinge sich von ihm trennen?"

86, 18. Hinter „bestehen" schließt das Zitat aus Avicenna.

87, 10. d. h. einiger Mutakallim, nämlich der Ašâriten.

87, 14. besteht gegen die, die leugnen, ob G. ... noch gegen die, die behaupten.

87, 17. und die Strahlen ...

88, 19. „und was er zum Beweise anführt, ist wertlos. Will er jedoch den Terminus mušâhada allgemein in dieser Bedeutung anwenden, so bedarf dies nicht der Diskussion noch des Beweises."

89, letzte Zeile. Denn Existenz und Notwendigkeit der Ursache stammen nicht von der Wirkung, sondern umgekehrt, die Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache, und daher ist rücksichtlich der Existenz und Notwendigkeit die Ursache die frühere.

90, 4. „Auf diese Weise sind es die Akzidenzien, die als dem Wesen beigemischte dasselbe verhüllen. Auch das subiectum inhaesionis (das Substrat) kann das Wesen verhüllen, z. B. das eines Inhaerens, und so wäre das Wesen in dem subiectum inhaesionis und den Akzidenzien, nicht in letzteren allein verborgen. Das Verhüllende, das zugleich (mit dem Dinge) verbunden ist, ist entweder Substrat oder Inhaerens, sonst wird das Verhüllende zu einem getrennten; denn das Verbundensein, das ein konkretes Zusammensein ist, erfordert es, daß das eine von dem

anderen getrennt werden kann. (Dies trifft also im allgemeinen bei jeder Art von „Teil“ eines Dinges zu, und vermittels der Frage, ob etwas Teil des Dinges ist oder nicht, kann man beurteilen, ob es als ein verbundenes oder getrenntes Verhüllendes zu bezeichnen ist.) Nun ist aber das Verhüllende manchmal nicht Teil des Dinges; dann muß es also ein getrenntes Verhüllendes sein.“

92, 28. wörtlich: diese Stufe ist in Beziehung auf Gott eine „Nähe“ nach Art der Eigenschaft ...

94, 13. ... verändert sich nicht in und durch die Veränderung der Zeit.

94, 20. anstatt: „abgeschlossen“ bei anderer Lesung zu übersetzen „ein notwendig sich ergebendes Akzidens (der Bewegung)“.

94, 27. Die innere Vorstellungskraft sieht jedes Ding in der Zeit, d. h. wie es war oder wurde, wie es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist.

95, 10. „Gott ist auch in der Weise das letzte Ziel, daß jedes Ding seine eigene ihm zukommende Vollkommenheit freiwillig oder aus Naturdrang erstrebt, damit es dieselbe erlange. Dadurch geht es von der Potenz zum Akte über und wird Gott, der ersten Ursache, ähnlich, die als Aktualität in jeder Weise vollkommen ist, und auf diese Weise strebt jedes Ding zu Gott hin.“ Gott ist also die reinste Wirklichkeit, actus purus, und je mehr die Dinge an Wirklichkeit erwerben, um so mehr nähern sie sich Gott.

97, 13. Die Parenthese muß fortfallen. (Vergl. S. 6, 18 u. Anm. 1. 2. 3.) In seinem Buche: Kommentar zu den Annäherungsstationen der Ṣûfis ...

98, 3. so wirst auch du nicht gefragt (d. h. nicht zur Rechenschaft gezogen), entweder wegen [1]) der Erhabenheit deiner Würde und deiner Majestät oder weil die Handlungen, die von dir ausgehen, nur per se gute sind.

98, 9. Von einigen ṣûfischen Lehrern wird folgende Äuße-

[1]) anstatt el-galâla, das der Übersetzung S. 98 infolge einer Verlesung in der Handschrift zugrunde liegt, ist ligalâlati zu lesen. Die Anm. 1. S. 98 fällt weg. Sie hat einige Berechtigung in Bezug auf den gleichen Ausdruck S. 19, 17 und 16, 9--10. S. 277 u. 278.

rung berichtet. „Der (zu Gott) hinpilgernde (Ṣûfi) tritt in eine Stufe ein, auf der die Forderungen der gesetzlichen Vorschriften wenigstens für sein inneres Leben, nicht für seine äußeren Handlungen in Wegfall kämen, d. h. er befindet sich in einem solchen Zustande, daß ihn, sogar wenn er Wein tränke, dieser Trunk in Wahrheit nicht (am Besitze Gottes) hindern und (von Gott) zurückhalten würde, selbst wenn der Gesetzgeber die Definition des Weines (in der die gesetzlichen Bestimmungen formuliert sind) auf ihn anwenden müßte." Der zu Gott pilgernde Ṣûfi nimmt göttliche Natur an. Daher wird auch alles, was er in sich aufnimmt, göttlicher Natur. Die Gesetzesvorschriften über das Verbot des Weintrinkens sind nun aber nur auf den wirklichen Wein anzuwenden, also nicht auf das, was der Ṣûfi in sich aufgenommen hat; denn das, was der Ṣûfi trinkt, ist, sobald er es in sich aufnimmt, kein Wein mehr, sondern erhält göttliche Natur, indem seine natürliche Wesenheit vernichtet wird. An diese Theorie kann jedoch der Gesetzgeber und der Richter, die nur die äußere, den Sinnen erscheinende Handlung beurteilen, sich nicht halten. Sie müßten im gegebenen Falle auch auf dem Ṣûfi, wenn auch sachlich zu Unrecht, das Verbot des Weintrinkens zur Anwendung bringen.

98, 24. so wird die Seele selbst körperlos und frei von der Verbindung mit der Phantasie u. s. w.

S. 184. Nr. 14. vergl. Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900. S. 269 unten.

IV. Überblick über das philosophische System der Ringsteine.

Das System Fârâbîs, wie es in den Ringsteinen erscheint, tritt in Bezug auf die Methode und die Resultate nicht aus dem Rahmen des antiken Denkens heraus und ist somit wesensgleich mit der ihm zeitgenössischen Scholastik: die oberflächlichen Eindrücke der sinnlichen Erscheinungswelt werden in möglichst allgemeine Abstraktionen zusammengefaßt. Sein System tendiert hauptsächlich auf die Abrundung des Ganzen, indem er vom Abstraktesten ausgeht und alles Wirkliche in wenigen allgemeinsten Definitionen umschließen will, während umgekehrt die moderne Wissenschaft von der analytisch gewonnenen Vertiefung

der Einzelkenntnisse ausgeht und dadurch allgemeine Formulierungen der Gesetze des Geschehens gewinnt.

Dementsprechend ist die Erkenntnistheorie Fârâbîs eine naiv-realistische. Ein Fortschritt in der Lösung von Problemen findet dadurch statt, daß unbewußte Voraussetzungen einer älteren Schule von der jüngeren kritisch geprüft werden. In der Geschichte des Erkenntnisproblems ist dies einleuchtend. Die Objektivität der Sinnesqualitäten und des Inhaltes der Begriffe, wie auch der wesentliche Unterschied von Begriff und Vorstellung sind für unseren Philosophen selbstverständliche Voraussetzungen. Daß unseren abstrakten Vorstellungen auch allgemeine Wirklichkeiten entsprechen, wird nicht in Zweifel gezogen. Unsere Erkenntnis bestände ja nur aus Illusionen, wenn dies nicht der Fall wäre. Die einzige Frage ist die, ob diese Ideen als selbständige Substanzen für sich existieren, wie Plato gelehrt hatte, oder als Gedanken im Geiste einer denkenden Substanz, des Logos und der Engel, und zugleich als „Wesen" in den materiellen Dingen, verhüllt durch den Stoff und die stofflichen Akzidenzien. Durch das neuplatonische Vorbild war Alfârâbî auf diese letztere Lösung des Problems hingewiesen.

Im einzelnen lautet seine Erkenntnistheorie wie folgt: Durch die äußeren Sinne nehmen wir die Sinnesqualitäten, die in den Dingen real existieren, in uns auf. Die Kraft, die die Empfindungsinhalte sammelt, bildet aus diesen Daten ein Vorstellungsbild. Es enthält als Bestandteile die materiellen Akzidenzien, wenn auch nicht mehr die individuelle Materie, die im Gegenstande der äußeren Sinne noch vorhanden war. Dieselben sind für das reale Wesen des Dinges fremdartige, hindernde Momente, die der Verstand entfernt, um zur allgemeinen und wahrhaft wirklichen Wesenheit zu gelangen, die den Sinnen durch die Materie und die materiellen Akzidenzien verborgen war. Dadurch erlangt der Geist den Begriff, die Definition des Objektes, die sich inhaltlich deckt mit der Wesensform, die in der Materie dieses bestimmte Ding herstellt. Das Erkennen ist eine reale, psychische Verbindung unseres Geistes mit dieser Wesensform. Als das Wahrheitskriterium hat die subjektiv-logische Evidenz auf Grund von Begriffen, die eine ganz oberflächliche Empirie widerspiegeln, zu gelten.

Die Gesamtauffassung der Welt ist in den Gottesbeweisen enthalten. Die Weltdinge sind Wesenheiten (Genus und Differenz), die an und für sich kein Dasein haben. Was den Dingen der Welt an Wirklichkeit, Aktualität und Dasein zukommt, ist ihnen von der Gottheit eingegossen und wird ihnen in jedem Augenblicke durch dieselbe Ursache erhalten. Die Gottheit läßt also das Dasein auf diese an sich schattenhaften und unrealen Wesenheiten ausströmen und dadurch die wirkliche Welt entstehen. Ebenso wie durch die Projektion des Lichtes die Schattenbilder auf der an sich dunkelen Wand in die Erscheinung treten, so treten durch das Ausströmen des Daseins auf die allgemeinen Wesenheiten die realen Weltdinge ins Dasein. Gott ist also der Verleiher des Daseins. Doch auch die schattenhaften Wesenheiten der Dinge selbst, in ihrer Möglichkeit zum Dasein sind nicht aus sich, sondern entstammen ebenfalls dem göttlichen Sein; denn in jeder Ursache ist die Wirkung der Möglichkeit nach enthalten. Gott ist nun aber Ursache der Weltdinge. Diese sind also in Ihm in der Form ihrer Potentialität, d. h. ihrer Wesenheit nach, enthalten. Daher entnimmt Gott auch Sein Wissen um die Weltdinge aus Seinem Wesen. Auch als Teile der Ideenwelt sind die essentiae göttlichen Ursprungs. Die ganze Fülle des realen Dinges, sowohl seine Wesenheit wie sein Dasein, besteht demnach in Emanationen aus dem göttlichen Sein; die Dinge sind participationes Dei. Alles irdische Sein ist göttlichen Ursprunges, und Gott ist eine Kraft, die aktuell in den Dingen zugegen ist, wirkt, schafft und bildet.

Es ist dies ein gemäßigter Pantheismus: Gott ist in allem, und alles ist göttlich, insofern es Teilnahme am göttlichen Sein ist. Diese Teilnahme verhält sich jedoch so, daß Gott und die Welt zwei wesentlich verschiedene Realitäten sind. Solche Gedanken, die notwendige Bestandteile des Kontingenzbeweises sind, bilden zugleich die Stellungnahme, die Thomas von Aquin zwischen dem extremen Pantheismus und dem Dualismus einnimmt. In Gott ist alles, was von Ihm ausgesagt wird, essentialiter enthalten. Er ist primus actus, qui participatur a rebus non sicut pars sed secundum diffusionem processionis ipsius [1]) und zwar nach dem

[1]) Summ. theol. p. I. q. 75. art. 5 ad prim.

Grundsatze: omne quod est tale per participationem, causatur ab eo quod est tale per essentiam [1]).

Die Sûfis führten diesen Gedanken zum reinen Pantheismus weiter: Gott und die Welt sind wesentlich dasselbe Sein, dasselbe Ding; sie sind nur verschiedene Phasen desselben Wirklichen.

Die Gedanken Fârâbîs und Thomas von Aquins, wenn sie auch vom modernen Standpunkte als Illusionen bezeichnet werden müssen, entbehren nicht der Großartigkeit. In den großen Gegensätzen des Vielen und Einen, des Vergänglichen und Bleibenden, des Materiellen und Geistigen, des Unvollkommenen und Vollkommenen erstreben sie eine einheitliche Zusammenfassung.

Neben diesen halbmonistischen Gedanken bewegen sich andere, die man als emanatistische bezeichnen muß und die auf eine neuplatonische Quelle hinweisen. Sie besagen im Grunde das Gegenteil der in Nr. 1 entwickelten, gemäßigt pantheistischen Gedanken: Aus dem ersten Sein entstammt direkt nur ein Wirkliches, der Logos, und aus diesem entwickelt sich nach Art eines evoluierenden, intellektuellen Vorganges die niedere Welt. Diese empfängt also weder ihre Wesenheit noch ihr Dasein direkt von Gott.

Entsprechend der großzügigen, theosophisch-monistischen Auffassung des Weltganzen sind alle Teile der Gedankenwelt unseres Philosophen orientiert. Der Gottesbegriff ist meistens metaphysisch gefaßt: Gott ist das Sein, die erste Ursache; auch intellektualistisch: das Wissen ist Sein Wesen. Als Gegenstand und Zielpunkt des Strebens, also voluntaristisch gedacht, ist Gott der Geliebte, das höchste Gut. Um Gott als den festen Mittelpunkt bewegt sich das Weltall (Nr. 13). In seinem Bestande und seinen Bewegungen weist es auf Gott, seine Ursache, zurück und bedeutet in diesem Sinne einen Lobhymnus auf den Schöpfer (Nr. 25). Wie Gott der Pol des Weltalls ist, so ist Er auch der Pol des menschlichen Lebens als letztes Ziel und Inbegriff der Glückseligkeit. Die große Frage der Beziehungen des Psychischen und Physischen entscheidet Alfârâbî dahin, daß beide substantiae completae

---

[1]) l. cit. q. 8. art. 1. c. u. q. 44. art. 1. c. et passim.

sind, die aus wesentlich verschiedenen Welten stammen. Die Seele ist in derselben Welt präexistent (eine platonische und zugleich buddhistische Vorstellung), wie die Wesensformen der Dinge, und hat daher mit demselben Rechte wie diese die Fähigkeit, mit dem Nichtgeistigen, der Materie, in Verbindung zu treten. Die Seele erlangt ihre Vollkommenheit durch Befreiung vom Körper. Ebenso wie die Materie und die materiellen Akzidenzien die Wesensform des Dinges verhüllen und beschränken, so engt der Leib die Seele ein und zieht sie in die Körperlichkeit herab, eine platonische und zugleich buddhistische Psychologie und Ethik. Die Reihenfolge der behandelten Probleme ist nicht die der unter griechischem Einfluß stehenden Philosophenschulen, die zuerst die Logik als Propädeutik, nicht als „Teil" der Philosophie behandeln, dann entsprechend den Graden der Abstraktion, die Physik, Mathematik und Metaphysik, sondern die der Mystiker, die zuerst Gott, das reine Sein betrachten Nr. 1—9, dann die von Ihm aus entstehende Welt Nr. 10—13 und den Menschen, wie er als Teil des Kosmos zu Gott als sein letztes Ziel zurückkehrt. Die Logik ist nicht eingehender erwähnt, weil sie als Propädeutik der Philosophie vorausgesetzt ist. Die Ringsteine sind nicht für Lernende bestimmt. Sie fassen eine große Gedankenarbeit knapp zusammen und sind besonders in den meisterhaft ausgeführten Gottesbeweisen das Werk eines gereiften Denkers.

Die Provenienz der Gedanken ist unschwer festzustellen. Sie geben das neuplatonische Emanationssystem wieder, das durch die Theologie des Aristoteles und den liber de causis den Arabern vermittelt wurde. Die Kosmologie enthält einen starken koranischen Einschlag, der in den Ringsteinen so stark hervortritt, daß er als eine Tendenz dieser Schrift aufzufassen ist: neuplatonische Überzeugungen wollte Alfârâbî in ein orthodoxes Gewand kleiden. Wieviel der Philosoph vom Eigenen hinzugetan hat (bes. in den Gottesbeweisen, der Lehre von den inneren Sinnen, der Behandlung koranischer Begriffe, der Lehre über den Traum, die Offenbarung und die Engel), kann erst definitiv entschieden werden, wenn die Arbeiten seiner Vorgänger vorliegen.

Durch die Aufnahmen koranischer Ausdrücke und das Ausscheiden griechisch lautender Worte wird es also wahrscheinlich, daß

die Ringsteine die Tendenz verfolgen, eine Versöhnung mit der orthodoxen Richtung herbeizuführen. Eine der Hauptthesen der Philosophie griechisch-arabischer Richtung, die Leugnung, daß das Vorwissen Gottes sich auf die materiellen Einzeldinge erstrecke, hat Alfârâbî abgewiesen S. 15, 16 f. Die anderen Hauptthesen der Philosophen, die al-Ġazâlî die Veranlassung zu seinen Tahâfut gegeben haben, sind wenigstens in dieser Schrift nicht aufgestellt worden. Freilich werden sie auch nicht als falsch abgewiesen. Es ist die Leugnung der Auferstehung, die des individuellen Fortlebens der Seele nach dem Tode und die der Prädestination und des Determinismus. Während diese direkt anstößigen Lehren vermieden werden, findet sich die weitere „philosophische" Thesis von der Anfangslosigkeit der Welt d. h. der ewigen Schöpfung nur mit einem einzigen Worte, das zudem nur für Eingeweihte verständlich ist, erwähnt S. 12, 19.

Durch diese Stellungnahme scheinen die Ringsteine aus dem Rahmen der griechisch-philosophischen Richtung unter den Arabern fast herauszutreten. Abgesehen davon bilden die in Nr. 2 auftretenden Gedanken, die die modi entis, die Begriffe des Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen durch die Beziehungen des Dinges zu seiner Ursache definieren wollen, eine Hauptthesis Avicennas. Auf Grund dieser inneren Kriterien jedoch die Autorschaft Fârâbîs zu beanstanden geht nicht an, weil alle wünschenswerten äußeren Zeugnisse vorhanden sind. Siehe das Weitere am Ende dieses Buches und S. 272, 10—28.

Aus dem Bestreben, verschiedene Richtungen zu harmonisieren, resultieren einige Unklarheiten. 1. Die abstrakten Begriffe werden durch den Abstraktionsprozeß gewonnen und zugleich als fertige Inhalte der Seele von dem aktiven Intellekt auf dem Wege der Offenbarung vermittelt! 2. Wenn Gott das Dasein allen kontingenten Wesenheiten verleiht, so ist nicht recht ersichtlich, welche Funktion bei dem Entstehen der Weltdinge den Mittelwesen verbleiben soll. Sie dürften nur Instrumente des göttlichen Wirkens sein. In der Tat ist aber die Welt des Logos ein selbständiger Ausgangspunkt für die Emanation der sublunarischen Welt. Gott selbst kann nicht direkt mit der Vielheit in Verbindung treten, und dennoch soll er nach Nr. 1 jedem Dinge direkt das Dasein verleihen.

V. Anhang zu den Erläuterungen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Welt, d. h. einer anfangslosen Schöpfung. Beiträge zu ihrer Geschichte.

Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt d. h. einer anfangslosen Schöpfung steht im Mittelpunkte des philosophischen Interesses der arabischen Denker. Hätte Alfârâbî den Gedanken einer geschichtlichen Entwicklung der Ideen erkannt, so würde er bezüglich dieses Problems in seiner Terminologie gesagt haben: „Die Lehre, daß die Welt geschaffen sei, so daß sie nur dem Wesen nach, nicht aber der Zeit nach später ist als ihr Schöpfer, ist zusammengesetzt aus zwei Teilen, die dem Wesen nach, nicht aber der räumlichen Lage nach verschieden sind. Der erste Teil ist der, daß die Weltdinge anfangslos sind, und dieser Teil stammt von Aristoteles. Der zweite Teil besagt, daß alles außer Gott geschaffen sein muß, und dieser stammt aus der geoffenbarten Religion. Beide Teile vereinigten die Denker zu einem Gedanken, indem sie die Lehre aufstellten: die Welt sei anfangslos und zugleich geschaffen d. h. sie sei ohne zeitlichen Anfang von Gott hervorgebracht.“

Die Hauptaufmerksamkeit der Philosophen ist also naturgemäß darauf gewandt, den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den Gedanken eines anfangslosen Seins und des Geschaffenwerdens liegt, zu beseitigen und ihn als nichtig und nur scheinbar zu erweisen. Dies erreichen sie durch die Lehre, daß eine ewige Ursache, wenn sie ohne anzufangen wirkt und wenn sie mit unbeschränkter Macht auftritt, so daß die Wirkung in instanti erfolgt, eine Wirkung hervorbringt, die immer war, die also nie angefangen hat zu sein, obwohl sie den Charakter des Geschaffenseins trägt.

Wenn die Geschichte der Philosophie die gesetzmäßige Aufeinanderfolge und Entwicklung von Ideen über das Weltganze darzustellen sucht, so ist also ihre Aufgabe nicht nur, die Sachlage der Probleme zu skizzieren, wie sie sich in den einzelnen Zeiten darstellen, sondern auch den Bedingungen nachzuspüren, die eine Veränderung in der Behandlung und Auffassung der Probleme zur Folge hatten.

Vor allem ist es der veränderte Standpunkt, sei es ein religiöser, ein ethischer oder rein naturwissenschaftlicher, wie auch die veränderte Weltanschauung, die auf die Umbildung der traditionellen Probleme einwirken. Die Entwicklung philosophischer Gedanken kann aus inneren, rein logischen oder aus äußeren, fremden Einwirkungen vor sich gehen.

In deutlicher Weise tritt dies zutage bei dem Problem der Anfangslosigkeit der Welt [1]).

Der Standpunkt, von dem aus Aristoteles an das Problem einer ewigen Welt herantrat, war ein wesentlich verschiedener von dem der späteren philosophischen Forschung. Es war insofern ein voraussetzungsloser, als ihn keine religiösen Forderungen bestimmten, eine Schöpfung der Welt aus nichts anzunehmen. Die Idee einer ewigen Materie war dem Denken seiner Zeit so natürlich, daß entgegenstehende Vorstellungen nicht einmal aufkommen konnten. Die Gottheit gestaltet aus dem ewigen Chaos den Kosmos, ein allen Religionen des Altertums mit Einschluß der jüdischen gemeinsamer Gedanke. Aus dem Boden dieser volkstümlichen Vorstellungen entwachsen die philosophischen Systeme, das ihnen Selbstverständliche beibehaltend. Daher war innerhalb der Schule der ionischen Naturphilosophen die Vorstellung des Werdens gleichbedeutend mit der einer Transformation von Elementen, die selbst anfangslos gedacht sind.

Auch Aristoteles steht im Banne derselben Vorstellungskreise. Seine Bemühungen bestehen in unserer Frage darin, den Gedanken einer ungeschaffenen Materie in Einklang zu bringen mit dem eines ersten Bewegers, der, selbst in Ruhe sich befindend, das Weltall bewegt wie ein Ziel, das erstrebt wird. Die Beweise, die er für die Ewigkeit der Welt anführt, bilden nicht den Weg, auf dem dieser Gedanke erworben wurde, sondern sie dienen nur dazu, diese aus der volkstümlichen Weltanschauung übernommene Vorstellung in sein System einzugliedern.

---

[1]) Die folgenden Ausführungen schließen sich an die Untersuchungen von Dr. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients. Münster, Aschendorff. 1900. und Tjitze de Boer, Die Ewigkeit der Welt bei al-Ġazâlî und Ibn Rošd. Straßburg, Trübner. 1894. und von demselben: Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ġazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd abbuda 1894.

Wesentlich anders ist die Fragestellung in der neuplatonischen Philosophie. Sie ist von größerer Bedeutung für das arabische Denken geworden; denn die arabischen Philosophen sind als die direkten Schüler dieser theosophischen Philosophie zu bezeichnen. Freilich hielten sie sich selbst für Schüler des Aristoteles [1]): sie verstanden aber die ihnen vorliegenden Schriften des Aristoteles nur in neuplatonischer Auslegung und hielten die pseudoaristotelische Schrift „Die Theologie des Aristoteles“ für ein echtes Werk des Meisters. Die Lehren dieser Schrift beherrschen ihr ganzes Denken, und sie sind daher eher Schüler Plotins als Schüler Aristoteles' zu nennen, und besonders müßte Alfârâbî eher ein zweiter Plotin denn ein zweiter Aristoteles, el-mu'allim et-ṯânî genannt werden.

Auf Grund der Umbildung, die die monotheistischen [2]) Ideen erfahren hatten, war die philosophische Betrachtungsweise des Weltalls im Gegensatz zur altgriechisch-deistischen eine theistisch-theosophische geworden. Von dieser aus bildete sich die Vorstellung einer Emanation des Alls aus dem ersten Seinsprinzip. Das logische Problem bestand also darin, den überlieferten Gedanken einer ewigen Materie mit diesen neuen Voraussetzungen in Harmonie zu bringen. In aristotelischen Gedankengängen bedeutete „Ewigkeit der Materie“ ihr Ungeschaffensein. Von neuplatonischen Voraussetzungen aus mußte dieser Gedanke dem einer von Gott emanierten Materie weichen, und nun besteht das ganze Bemühen der Philosophie darin, aus dem traditionellen

---

[1]) Sie sind Schüler desjenigen „Aristoteles“, der die Theologie des Aristoteles geschrieben hat, und dieser ist eben Plotin.

[2]) Die Entwicklung, die das religiöse Denken und Empfinden der Menschheit genommen hat, bewegt sich in den naturgemäß aufeinander folgenden Phasen: 1) des Polytheismus, der einen einzigen höchsten Gott verehrt, dem andere übernatürliche Wesen, die mit dem Namen „Götter“ bezeichnet werden, untergeordnet sind; 2) des Henotheismus oder der Monolatrie, die einen höchsten Gott in national eingeschränktem Kultus anbetet, und 3) des jüdisch-christlichen Monotheismus, der einen einzigen höchsten Gott aller Nationen anerkennt. In den zwei letzten Phasen sind dem höchsten Wesen ebensowohl wie im Polytheismus übernatürliche Persönlichkeiten untergeordnet; sie werden jedoch nicht Götter, sondern nur Engel, Boten, Diener Gottes genannt. Alle diese drei Phasen sind wesensgleich. Die schärfste Ausprägung des monotheistischen Gedankens findet sich im Islam.

Gedanken einer ewigen d. h. unerschaffenen Materie wenigstens noch den einer ohne zeitlichen Anfang bestehenden, wenn auch aus Gott entstandenen Materie zu retten. Die Widersprüche, die in dem Gedanken eines anfangslosen und dennoch geschaffenen Seins liegen, müssen als nur scheinbare erwiesen werden. Aus diesen Überlegungen ergibt sich für die Neuplatoniker die Idee einer zwar ewigen aber aus Gott emanierten, also einer von Ewigkeit emanierten Materie. Das traditionelle Prädikat der Materie als einer ewigen bleibt also bestehen, die ursprüngliche Bedeutung desselben aber, das Unerschaffensein, mußte in Wegfall kommen.

Auf denselben Bahnen schreitet die Entwicklung des Problemes weiter innerhalb der mittelalterlichen Philosophie. Die Emanationsgedanken verschwinden mehr und mehr, und an ihre Stelle tritt eine theistische Auffassung der Welt. Während nun die Scholastiker des Mittelalters von rein theistischen Voraussetzungen ausgehen und eine frei gewollte Schöpfung aus nichts lehren, nehmen die arabischen Philosophen eine Mittelstellung ein, indem sie, abgesehen von der streng orthodoxen Richtung, eine unfreie Schöpfung annehmen, verbunden mit manchen Überresten des Emanationsgedankens.

Die Fragestellung betreffs des Problems einer ewigen Materie ist daher für sie wiederum eine neue. Es handelt sich darum, den Gedanken einer ewigen Schöpfung aus nichts zu fassen. Aus diesen Vorbedingungen ist der Gedanke einer anfangslosen Schöpfung und eines anfangslos Geschaffenen entstanden d. h. eines Geschöpfes, das geschaffen wird, ohne jedoch, daß es darum jemals angefangen habe, zu existieren! Der Akt der Schöpfung wird als von Ewigkeit, also ohne Anfang vor sich gehend gedacht, und da in dem schöpferischen Akte keine Aufeinanderfolge stattfindet, so muß auch das Geschöpf ebenso ewig sein wie der Schöpfungsakt und wie Gott. Keine Zeit ist denkbar, in der die Welt nicht existierte.

Verwandt mit diesem Standpunkte der mittelalterlichen Freidenker ist der der orthodoxen Richtung, sowohl der im arabischen, wie der im lateinischen Kulturbereiche. Die Entwicklung ist in beiden, weil aus denselben Vorbedingungen ausgehend, in parallelen Linien verlaufen, indem die dem philosophischen

Denken freundlicher gesinnten Philosophen die Ewigkeit der Welt, wenn auch nicht als tatsächlich, so doch als möglich annehmen und den zeitlichen Anfang der Welt für nicht erweisbar halten.

Dies sind die großen Entwicklungsphasen [1]) jenes Problemes, das im muslimschen und christlichen Mittelalter als das bedeutsamste empfunden wurde und im hervorragendsten Maße zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ beider Weltreligionen zum Zankapfel wurde. Indem Averroes die vereinigenden Momente beider Parteien zusammenfaßte, zeigte er, daß im Grunde nur die nicht demonstrierbaren Konklusionen, nicht aber die als unumstößlich geltenden Prinzipien divergieren und daß sich daher beide feindlichen Lager die Hand zum Frieden reichen sollten.

Folgende Begriffe sind also zu unterscheiden und charakterisieren zugleich die verschiedenen, historisch aufeinander folgenden Standpunkte: 1. der einer unerschaffenen Materie, 2. der einer ewigen, aber aus Gott emanierten, 3. der einer ewigen, aber mit Notwendigkeit geschaffenen und einer ewigen, aber nach freiem Willensentschluß geschaffenen und 4. der einer zeitlich ins Dasein gerufenen Materie. Das Verständnis der Frage liegt darin, daß die Verschiedenheiten der Richtungen genau vor Augen gehalten werden; dann wird einleuchten, daß das, was allen gemeinsam ist, die gleichen, von allen zugestandenen Prinzipien sind, und daß das, was sie trennt, nicht demonstrativ beweisbare, sondern nur wahrscheinlich und möglicherweise richtige Konklusionen sind. In diesem Sinne ist die genannte Friedensschrift des Averroes zu verstehen.

Aristoteles [2]) selbst hatte anerkannt, daß die Beweiskraft seiner Argumente für die Ewigkeit der Welt nicht eine demon-

---

[1]) Man könnte dieselben als 1. die deistische (die altgriechische), 2. die theosophische (Neuplat.) und 3. die theistisch- a. orthodoxe und b. heterodoxe bezeichnen.

[2]) Vergl. dazu Thomas, Summ. theol. p. I. q. 46. art. 1. c. sub „Nec rationes“. Dort wird zitiert Arist. Topik. I. cap. (9.) 11. p. 104. b. 8. u. 16. Sent. II. dist. 1. q. 1. art. 5. c. sub „Dico ergo“. De potentia q. 3. art. 17. c. sub „Aristoteles vero“. De coelo II. lect. 1. init. Aristoteles setzt voraus, daß es keinen absoluten Anfang weder in dem Werden aus Form und Materie, noch in der Bewegung und Zeit gebe; darin liegt der circulus vitiosus seiner

strative, sondern nur eine topische d. h. wahrscheinliche sei. Der Wortlaut klingt allerdings demonstrativ und verleitete manchen, auch die Beweise als apodiktisch aufzufassen, und dies ist der eigentliche Kernpunkt des Streites.

Fârâbis Standpunkt ist folgender: Um den Gedanken eines Geschaffenen, das hervorgebracht sei „nicht in einer Zeit, die weiter zurückreichte", S. 12, 18, also den eines anfangslos Geschaffenen denkmöglich zu machen, verwandte er mehrere Hilfsbegriffe. Die Kette der Ursachen bildet eine Reihe von Dingen, die durch Notwendigkeit miteinander verknüpft sind S. 15, 11. Die Ursache wirkt also notwendig. Wenn nun Gott eine Ursache der Welt ist, so muß auch Er notwendig d. h. unfrei wirken. Gleiches gilt von Gott als „adäquater" Ursache der Welt. Ferner ist die Ursache und im vorzüglichen Sinne die adäquate Ursache gleichzeitig mit ihrer Wirkung [1]). Ist also die Ursache eine ewige, so muß auch die Wirkung eine ewige sein; denn, wie Ismail sagt, darf kein Mißverhältnis bestehen zwischen Ursache und Wirkung. Sodann gilt besonders von Gott, daß eine Ursache, die durch ihre Substanz, nicht wie die geschöpflichen Ursachen durch ein ihr anhaftendes Akzidens wirkt, ihre Wirkung ewig und zeitlos erzeugt. Somit kann sie eine Wirkung hervorbringen, die niemals „nicht war", zumal auch der Begriff des „Später" nicht die Zeit [2]) einzuschließen braucht, 36, 29 f.

Ausführungen. Ad Worms (ad S. 1) Abû Jaqûb Jûsuf stellte an Averroes die Frage betreffs der Ewigkeit des „Himmels", weil dieser in einer ganz anderen Weise und in vorzüglichem Sinne ewig ist, nämlich seiner Substanz, der quinta essentia, nach, während die Substanz der irdischen Körper vergänglich und daher nicht ewig ist, und nur ihr ewiger Wechsel als anfangslos und endlos gilt. ad S. 8. Anm. 3. „Die Zeit ist das Maß und die Zahl der Bewegung" bedeutet m. E. nach Aristoteles das gleiche; denn die Zahl ist das in Einheiten ausgedrückte Maß.

[1]) Auch der Umstand, daß Alfârâbî, entsprechend dem Grundsatze, daß die Wirkung der Ursache proportional sein müsse, lehrt, von Gott könne nicht die Vielheit ausgehen — sie entsteht deshalb erst in der Welt des Logos —, ist ein Beweis dafür, daß alle metaphysischen Lehrsätze, die betreffs der Ursachen aufgestellt werden (Notwendigkeit des Wirkens und Gleichzeitigkeit der Wirkung), auch auf Gott, weil Ursache der Welt, übertragen werden müssen.

[2]) Worms, S. 23, 6—7. Die zitierten Worte Fârâbîs sind zu übersetzen: „Die Bewegung, durch deren Vermittelung reale Weltdinge zu einem Kontinuum verknüpft werden, wird Zeit genannt." Es ist das Kontinuum des

Neben diesen Einflüssen des Problems der ewigen Schöpfung auf logische und metaphysische Begriffe besteht auch ein solcher auf die Theologie, indem die Bezeichnung Gottes als eines Schöpfers vermieden wird; denn sie erweckt den Gedanken einer zeitlich beginnenden Schöpfung, und indem Gott als „erstes Prinzip“ und „adäquate Ursache“, die notwendig und „in instanti“ wirkt, auftritt. Diese Gedanken wurden nicht erst durch die Kommentatoren in das System Fârâbîs hineingetragen, sondern sind leitende Grundgedanken für die gesamte arabische Philosophie griechischer Richtung.

Demnach ist der Begriff der Anfangslosigkeit [1]) nicht gleichzusetzen dem der Ursachlosigkeit. Im Gegenteil kann nach den

---

Nacheinander, während das des Nebeneinander die räumliche Ausdehnung ergibt. Mißt man dieses Kontinuum des Nacheinander auf Grund einer festgesetzten Einheit, so erhält man das in Zahlen ausdrückbare Maß der Bewegung, also die aristotelische Definition der Zeit. Alfârâbî will tiefer gehen als Aristoteles und das angeben, was der „Zahl“ und dem „Maße“, mit denen der Stagirite die Zeit definiert, als Fundament dient, nämlich die noch nicht gemessene, d. h. noch kontinuierlich zu denkende Bewegung selbst. Durch die „Messung“ nach Einheiten wird eine begriffliche Diskontinuität begründet.

[1]) Worms, lib. cit. S. 24. letzte Z. d. Text. Alfârâbî will durch den Gedanken, daß die Möglichkeit zeitlich der Bewegung vorausgehe, nicht die Anfangslosigkeit der Welt beweisen. Er könnte höchstens das Gegenteil aus diesem Gedanken ableiten, daß eben die Welt oder genauer die Bewegung in der Welt einen Anfang gehabt haben müsse, wenn auch die Elemente ewig sind. Wenn der Bewegung im Kosmos die Möglichkeit zeitlich vorausgeht, dann gab es also eine Zeit, in der diese Bewegung noch nicht bestand: sie muß dann einen zeitlichen Anfang gehabt haben. Geht der Bewegung, durch die die materia prima sich der Form zu bewegt, die Möglichkeit voraus, d. h. ist der reine Stoff als zeitlich früher anzusehen als das aus ihm und der Form entstehende Ding, so hat das Werden und Vergehen der irdischen Dinge einen Anfang gehabt. Freilich könnten die Elemente, Materie und Form, auch dann noch ewig sein. Aristoteles betrachtet aber dieses Werden und Vergehen als ewig, und daher hat ihn Averroes richtig verstanden in dem von Worms zitierten Texte S. 24. Anm. 2. E., der zu übersetzen ist: „Der Umstand, daß die Möglichkeit zeitlich der Wirklichkeit vorausgeht, ist eine Eigentümlichkeit des zeitlich Entstandenen (novum factum = arab. al-hâdiṯ) als solchen, es ist nicht eine Eigentümlichkeit der Bewegung.“ Es ist also gerade diejenige Eigenschaft, die das zeitlich Entstandene von dem anfangslos Entstandenen unterscheidet. Auch Maimonides bezeichnet diesen Gedanken in keiner Weise als die Anfangslosigkeit der Welt beweisend, sondern bezeichnet ihn als einen „Weg“, eine Methode, die man bei diesem Beweise einschlagen kann. Er ist eine Auffassungsweise von der Ewigkeit der Welt, die besagt, die Be-

Vorstellungen unseres Philosophen sehr wohl ein Verursachtes bestehen, das anfangslos ist, indem es eben von Ewigkeit her d. h. anfangslos verursacht ist.

Diese Stellungnahme Fârâbîs ist ihrem ganzen Habitus nach der der orthodoxen Richtung entgegengesetzt, und dennoch will Averroes beide in dem, was sie an sachlich Erweisbarem bringen, vereinigen. Er stellt sich dabei auf den Standpunkt Galens, der dem Thomas von Aquins [1]) gleich ist, indem er sagt: die Ewigkeit der Welt kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Die Möglichkeit einer zeitlichen Schöpfung bleibt also auch bei den Beweisen Fârâbîs und denen der übrigen Philosophen bestehen. Der Standpunkt der muslimischen Dogmatiker [2]) ist also durch-

---

wegung hat angefangen; die Elemente der Bewegung sind ewig, während Aristoteles lehrte: weder die Elemente noch die Bewegung haben angefangen. Oder man kann durch obigen Gedanken einer Schwierigkeit begegnen, die besagt: Die Welt kann nicht ewig sein; denn vor der Bewegung war die Möglichkeit zur Bewegung. Das Ding aber, dem eine Möglichkeit vorausgeht, entsteht in der Zeit; also muß auch die Bewegung der Welt, d. h. der Kosmos, selbst zeitlich entstanden sein. Darauf hätte die Antwort zu lauten: Die Bewegung muß freilich angefangen haben, wenn ihr zeitlich die Potenz vorausgeht, aber die Elemente dieser Bewegung bleiben ewig. ad S. 24. Z. 1. Der Grund, daß die gerade Linie kontinuierlich ist, hindert nicht, sie mit der Zeit zu vergleichen; denn diese ist ebenfalls ein Kontinuum, wohl aber der andere Grund, daß die Linie eine feste Grenze hat, die Zeit aber nicht. Wenn Alfârâbî S. 25, 3 ff. die plotinische Emanationslehre aufnahm, dann ist es nicht mehr zulässig, zu sagen, S. 20, 8 ff., er sei im ganzen dem aristotelischen Standpunkte treu geblieben, auch wenn er die Schriften des Aristoteles kommentiert hat. Das gleiche taten auch die Neuplatoniker, ohne deshalb Aristoteliker zu werden. S. 25. Die Anm. 2 zitierte Schrift enthält zwölf Stufen des All, nicht nur sechs. S. 26, 7 f. Es ist kein Widerspruch darin enthalten, daß ein emaniertes Prinzip zugleich ein Ewiges sei. Vergl. dazu Fr. Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster. Aber selbst wenn dies zugegeben würde, dato sed non concesso, so wäre damit, daß der Beweger des Himmels einen zeitlichen Anfang hätte, höchstens die Bewegung des Himmels, nicht aber seine Substanz als zeitlich erwiesen.

[1]) cfr. Thomas, Summ. theol. p. 1. q. 46. art. 1. u. 2. Secund. lib. Sententiarum, distinctio I. q. 1. art. 5. dist. II. q. 1. art. 3. corp. (nur durch den „Glauben" wissen wir, daß die Geschöpfe einen zeitlichen Anfang genommen haben). Contr. Gent. II. cap. 31—38. Quaest. disput. de potentia q. 3. art. 17 ganz. Opusc. I (ed. Vives) c. 97 u. XXIII. Comment. in Physic. Arist. Lib. VIII. Lectio 2. in fine. quodlibetum III. art. 31 u. XII. art. 7 u. manch. and. Stell.

[2]) Zu dem Begriff Mutakallimûn ist allerdings schon viel geschrieben worden, dennoch bedarf die Übersetzung „Dogmatiker" einer Rechtfertigung.

aus nicht widerlegt; ebensowenig wie diese ihrerseits den der Philosophen demonstrativ erschüttern können. Auf beiden Seiten handelt es sich nur um Wahrscheinlichkeitsbeweise. Nur dann kommen sich beide ins Gehege, wenn sie ihre Gründe für demonstrativ halten. Dieser Gegensatz ist aber ein rein subjektiver, kein sachlicher, und darum gelangt Averroes zu dem durchaus richtigen, wenn auch zunächst befremdenden Schlusse, daß in der Frage nach der Ewigkeit der Welt im Grunde die Philosophen und Theologen übereinstimmen.

Die Stellungnahme Avicennas [1]) stimmt im wesentlichen mit der Fârâbîs überein. Auch er hält subjektiv die Ewigkeit der

---

„kalima" bezeichnet das geoffenbarte Wort Gottes, den Glaubenssatz, das Dogma, und dementsprechend „kalâm" die Diskussion betreffs dieses Dogmas. Die mutakallimûn sind daher wenigstens in der späteren Bedeutung des Wortes solche, die sich mit dem Dogma wissenschaftlich beschäftigen und es gegen die Angriffe der ketzerischen Philosophie schützen sollen. Sobald deshalb eine Gruppe dieser Dogmatiker eine freiere Richtung einschlug und in ihren Lehren gegen das Dogma, die kalimet al-lâhi verstieß, konnten sie naturgemäß nicht mehr Dogmatiker, mutakallimûn, genannt werden, sondern nannten sich Mu'tazila. Theologen, d. h. solche, die Lehren über Gott und die Religion aufstellen, waren die Mu'taziliten und die Philosophen auch, nur waren sie, da sie vom geoffenbarten Dogma abwichen, keine Dogmatiker. Eine atheistische Philosophie ist zu jener Zeit, die eine aus sich wirkende Naturkraft und ein gesetzmäßiges Naturgeschehen nicht kennt, undenkbar. Die Gottesidee ist ein integraler Bestandteil der vorkopernikanischen Weltauffassung; denn in dieser ist es ohne einen ersten Beweger unmöglich, die Bewegungen der Sphären zu begreifen. In dem späteren Verlaufe der Entwicklung nahm der Ausdruck eine weitere Bedeutung an. Vergl. de Boer, Die Ewigkeit der Welt bei al-Gazâlî und Ibn Rošd. 1894. Straßburg. S. 30. Anm. 40.

[1]) Worms, ad S. 34. Anm. 24. Einer der „Schüler der Philosophie" vermeinte die Zeit definieren zu können als das Maß der Bewegung nach dem zeitlichen Früher und Später und übersah, daß er das zu Definierende in die Definition selbst aufgenommen hatte, woraus sich eine „definitio circularis" ergab. Mit diesem Schüler kann also nicht Alfârâbî gemeint sein, da er die Zeit als die kontinuierliche Bewegung selbst, nicht als das Maß dieser Bewegung bestimmte. ad S. 35, 1. Das Jetzt ist keine Maßeinheit der Zeit, sondern die Grenze jeder Maßeinheit, da sie nach Ansicht der alten Philosophen ein instans indivisibile ist. S. 36. Die Materie als selbständiges Prinzip der Hochwelt ist ein Gedanke Plotins, den bereits Alfârâbî unter dem Bilde der Tafel kennt. Es ist die Idealmaterie, die sich in der Ideenwelt befindet. Wenn aber auch Alfârâbî in dem oben erwähnten Texte der Bewegung die Möglichkeit zeitlich vorausgehen läßt, so lehrt er Nr. 3 Ringsteine, daß die Dinge von Gott das Dasein erhalten, so daß es nie eine denkbare Zeit gab, in der sie nicht bestanden hätten. Hier geht ihnen also die Möglichkeit nur begrifflich voraus.

Welt für erweisbar, ohne daß jedoch sachlich dieser Beweis erbracht wäre. Seiner subjektiven Ansicht nach steht er also im diametralen Gegensatze zu den Dogmatikern, sachlich können aber beide Ansichten friedlich nebeneinander bestehen; denn sachlich bleibt immer die Möglichkeit einer zeitlichen Schöpfung erhalten.

Die Mutakallimûn und Al-Ġazâlî repräsentieren auch in dieser Frage die große Reaktion gegen die Philosophen. Zwei Hauptrichtungen entwickelten sich im Islam bezüglich der intellektuellen Erfassung der geoffenbarten Wahrheit, die nach dem Ausgangspunkte verschieden sind. Die einen gingen von der Wissenschaft aus und wollten das Dogma zu ihrem Standpunkte hinbeugen. Es ist die wissenschaftliche Richtung der Philosophen und Mutaziliten; die anderen gingen vom religiösen Standpunkte aus und wollten die Wissenschaft zu ihren dogmatischen Ansichten hinzwingen.

Wie beide Texte zu verstehen sind, ob Alfârâbî im Kommentar zu Aristoteles von der Bewegung innerhalb des Weltalls spricht, so daß das zeitliche Vorausgehen der Möglichkeit nicht für das Weltall als Ganzes gilt, oder ob er nur die Ansicht des Aristoteles zu geben glaubt, muß bis zur textkritischen Herausgabe seiner Werke unentschieden bleiben. Sicher ist aber, daß Avicenna, wenn er das zeitliche Früher der Möglichkeit gelehrt hätte, die Ewigkeit der Bewegung hätte leugnen müssen, und umgekehrt, wenn er die Anfangslosigkeit der Bewegung lehrte, dann konnte er nur ein begriffliches Früher der Möglichkeit aufstellen. Daß dies aber seine Lehre war, geht schon aus seiner Bestimmung der Zeit hervor. Al-Nagâ ed. Rom. 1593. fol. 31. Worms, S. 35: „Die Zeit ist also nicht etwas, das in einem zeitlich entstehenden Werden wird; sie entsteht vielmehr in einem voraussetzungslosen und anfangslosen Werden, dem die causa efficiens nicht der Zeit oder einer Zeitdauer nach vorausgeht, sondern nur dem Wesen nach, d. h. begrifflich. Ginge ihr die Ursache zeitlich voraus, dann fände ihr Werden statt, nachdem es früher nicht war, d. h. nach einer Zeit, in der es nicht bestand.“ Vergl. dazu Ringst. Nr. 3: „nicht in einer Zeit, die weiter zurückreichte.“ Die Bewegung ist also anfangslos; deshalb kann ihr die Möglichkeit nicht der Zeit nach vorausgegangen sein. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Alfârâbî und Avicenna die Privation hypostasieren. Jedoch ist diese Hypostase nicht der Zeit nach, sondern nur der Natur nach früher als die Bewegung. Der angeführte Text beweist auch nicht das Gegenteil, da er nicht von einem tempore antea spricht. S. 36 ad 3. Die arabischen Philosophen als Schüler der Neuplatoniker brachen dem schroffen Dualismus des Stagiriten, der eine ursachlose Materie neben Gott lehrte, die Spitze ab, indem sie zwar eine gleich ewige, aber von Gott verursachte Materie aufstellten. S. 37, 1. Vergl. Ringst. Nr. 2. S. 37, 3. Vergl. Ringst. 1: Individualität und Existenz kommen dem Dinge von außen zu, sind also seinem Wesen inhärierend. ad S. 37, 3. Was Avicenna durch „Formgeber“ ausdrückt, gibt Alfârâbî durch „göttliche Emanation“ (faiḍ) wieder.

Es sind die orthodoxen Theologen oder Dogmatiker. Sie traten mit der Forderung an die Wissenschaft, sie müsse das ihnen heilige Dogma von der zeitlichen [1]) Schöpfung demonstrativ beweisen können, den gegnerischen Standpunkt also wissenschaftlich widerlegen. Die Zeitlichkeit der Welt wollten sie zunächst dartun, um aus ihr die Existenz eines Schöpfers zu folgern. Da sich nun aber nicht nachweisen läßt, daß die Welt zeitlich angefangen habe, so wird konsequenterweise auch ihr Gottesbeweis nicht konkludent, weshalb Averrores an ihnen tadelt, daß ihre Beweismethode nicht demonstrativ sei und nicht mit Evidenz zu der Existenz eines Schöpfers führe [2]). Demgegenüber stellte sich Al-Ġazâlî auf den rein kritischen Standpunkt mit den Worten: Wir wollen die Beweisführung nicht zu dem Ende führen, um die zeitliche Entstehung (also den zeitlichen Anfang) der Welt zu erweisen. Damit hat er den Punkt gefunden, in dem die verschiedensten Richtungen zusammentreffen [3]).

---

[1]) Die Möglichkeit des Entstehens muß deshalb nach ihrer Lehre „zeitlich" dem Entstehen vorausgehen. Da jedoch dieses Entstehen ein Werden aus nichts ist, darf diese Möglichkeit nicht selbst wieder in einem Positiven haften (in diesem Sinne ist S. 43, 8 zu verstehen). Letzteres lehrten die Philosophen, z. B. Averroes (Worms, S. 42. Anm. 3). Nach ihnen besteht also notwendigerweise etwas Reales, mit dem das Nichtsein verbunden ist, und aus diesem Realen entsteht per se das Werden (per accidens also nur aus dem Nichtsein). Es handelt sich nur um eine verschiedene Auffassung des alten Grundsatzes ex nihilo nihil fit. Die Philosophen folgerten daraus ein Subjekt, eine Materie der Möglichkeit, die dem Werden vorausgehen müsse, die Dogmatiker nahmen eine dem Werden vorausgehende Möglichkeit nur in der Macht des Schöpfers an. Das Wirken Gottes in der Welt ist nach ihnen so allumspannend, daß „es als die einzige Wirkursache alle Dinge unmittelbar hervorbringe, so daß es nicht das Feuer ist, das einen Gegenstand verbrennt (sondern Gott durch unvermittelte Einwirkung unter der äußeren Begleiterscheinung des Feuers), und daß alle Vorgänge in der Natur einer direkten Schöpfung bedürfen". Worms, S. 44. Anm. 1. Die S. 40, Z. 4 von unten, genannten „Materialisten" sind die Naturwissenschaftler, deren Hauptaufmerksamkeit auf die Kenntnis der Natur gerichtet ist, ohne daß sie deshalb die Existenz Gottes leugneten. Die S. 45 angegebene Definition der Zeit definiert nur das *ποτέ* eines bestimmten Dinges oder Vorganges, nicht aber den *χρόνος*, nur die relative, nicht die absolute Zeit.

[2]) M. J. Müller, Philos. u. Theol. d. Averroes. 1875. S. 23.

[3]) Auch die Philosophen leugneten nicht eine Creatio ex nihilo, wenn sie auch diesen Ausdruck als einen zweideutigen vermieden. So lehrt Alfârâbî, daß Gott den Wesenheiten der Dinge die Existenz verleihe. Alle Wirklichkeit und Realität, die denselben in der Außenwelt anhafte, sei ihnen von Gott

Die Übereinstimmung der orthodoxen und der philosophischen Stellungnahme besteht in den Sätzen: 1. Gott hat allem außergöttlichen Sein das Dasein verliehen, Er hat es also aus nichts geschaffen. 2. Die Zeitlichkeit der Welt ist nicht erweisbar. 3. Die Ewigkeit der Welt ist nicht erweisbar. 4. Der Welt geht keine reale Zeit voraus, die ja eine reale Bewegung, deren Maß sie wäre, voraussetzte. 5. Der Welt geht kein Nichtsein zeitlich voraus; denn ein Nichtseiendes steht außerhalb zeitlicher Bestimmung.

Die beiderseitigen Differenzen sind auf rein sachlichem Gebiete mit Abzug der subjektiven Divergenzen und Übertreibungen ganz verschwindende: Die Welt ist ex nihilo et post nihilum geschaffen (das „post“ ist aber nicht in dem Sinne eines zeitlichen „post“ zu verstehen), und Die Welt ist ex nihilo, minime tamen post nihilum geschaffen oder: Gott existierte ohne die Welt, also vor der Welt, und Gott existierte nie ohne die Welt.

Der Grund, weshalb die Philosophen die Welt als anfangslos bezeichneten, war der, daß sie den Gedanken nicht aufkommen lassen wollten, die Welt sei 1. aus einem Substrate geschaffen; denn die Allmacht Gottes bedarf keines solchen, 2. innerhalb realer Zeit und 3. zeitlich später als das Nichtsein; denn vor der Welt ist nur eine imaginäre Zeit möglich.

Die von Dr. Worms (S. 66 ff.) herausgegebene Schrift des Averroes zeichnet so deutlich wie möglich diese sachliche Mitte der sich bekämpfenden Richtungen.

---

verliehen. Ringst. Nr. 1. Sie leugneten nur die creatio ex nihilo et post nihilum. Eine ursachlose Materie ist für sie denkunmöglich; ein anfangsloser Stoff erscheint ihnen dagegen annehmbar. Wenn Renan, Averroes. 3. Aufl. S. 97. (Worms S. 57.) zu den phänomenalistischen Äußerungen Al-Ġazâlîs sagt: „Hume n'a rien dit de plus“, so ist das wohl etwas zu weit gegangen. Die skeptischen Bedenken gegen die Geltung des Kausalgesetzes sind nur als polemische Äußerungen zu verstehen. Im letzten Grunde gehen sie darauf zurück, daß nach ihm der Weltgrund nicht ein rationaler, sondern ein voluntaristischer ist, der Wille Gottes. Seine sonstige Denkart, die sich durch Geringschätzung der Wissenschaft kennzeichnet, weicht in ihren unkritischen Abstraktionen weit ab von dem empirischen Standpunkte Humes oder Berkeleys, an den man ebensowohl denken könnte.

Die philosophischen Ansichten des Emîr Ismâ'îl el-Ḥoseinî el-Fârânî.

Ergänzende Beiträge aus seinem Kommentare über das Buch der Ringsteine Fârâbîs [1].

Lob sei Gott, der die individuellen [2] Wesenheiten erschuf nach Seinem Ratschlusse [3], der der Schicksalsbestimmung vorausgeht, der aus dem Nichts hervorrief in zeitloser, ewiger Schöpfung [4] die körperlosen Substanzen der Ideenwelt und die seelischen Substanzen der (mit den Sphären verbundenen) himmlischen Kräfte [5] durch den Logos, der vorausging, wie durch den Blick Seines Auges [6]. Er fügte die Ordnung des Weltalls zusammen mit Seiner durchdringenden [7] Weisheit auf die wirksamste und schönste Art und Weise. Seine Weisheit umspannt

---

[1] Während die in den Auszügen S. 45—102 und in den Erläuterungen und Ergänzungen beigebrachten Worte des Kommentators mehr den Zweck haben, den Text der Ringsteine verständlich zu machen, sollen diese Beiträge sein eigenes philosophisches System klarlegen. Innerhalb der Auszüge und Ergänzungen wären sie zu umfangreich geworden.

[2] Die Betonung der Individuen enthält eine Stellungnahme gegen die von den reinen „Aristotelikern" vertretene Lehre, daß sich das Vorwissen und der Einfluß Gottes nur auf allgemeine Wesenheiten erstrecke.

[3] Vergl. dazu Ringsteine Nr. 48.

[4] ḫalaqa bedeutet erschaffen aus nichts; abda'a schaffen, ohne daß die Möglichkeit des Geschaffenen zeitlich der Wirklichkeit vorausging, also anfangslos schaffen; aḥdaṯa bedeutet schaffen, so daß eine wenigstens denkbare Zeit dem Entstehen des Geschöpfes vorausging. Es handelt sich hier um eine anfangslose Schöpfung, auch schon deshalb, weil die idealen Substanzen sich nicht innerhalb der Zeit, sondern im aevum befinden und nach allgemeiner Ansicht anfangslos sind.

[5] Die Vorstellung der himmlischen Kräfte ist mit den „coeli coelorumque virtutes" der katholischen Liturgie (Praefatio) zu vergleichen.

[6] cfr. Ringsteine Nr. 13.

[7] Cod. f. besser: Durch die Betätigung Seiner Weisheit.

die immateriellen und materiellen Wesensformen in ihrem allgemeinen, abstrakten und in ihrem individuellen [1]) Dasein.

Lob sei unserem Propheten Moḥammed, dem herrlichsten von allen Sterblichen, denen die Weisheit zuteil wurde so lange, als die Akzidenzien im Bunde mit den Wesensformen auf die erste Materie in abwechselnder Folge herabsteigen [2]).

Nachdem die Menschen mit gesundem Geiste und geradem Charakter bezeugen und verkünden, daß den Wissenschaften Ehre, Ansehen, Glanz und Ruhm zukommt, besonders der Wissenschaft, die spekulative Philosophie genannt wird, deren Erlangung einen Vorzug der menschlichen Erkenntniskraft bildet und die die Kenntnis der Wesenheiten der Außenwelt gewährleistet, indem sie mit deren Anfang beginnt [3]), und ferner die Kenntnis der Ordnung in der Kette der Individuen [4]), die ausläuft bei ihrem höchsten Endpunkte (Gott) — nachdem die edelen Menschen dieses erkannt und verkündet haben, ist es Pflicht eines jeden Verständigen, nach dieser Wissenschaft zu streben und sie zu erlangen, um das höchste Glück, das so hoch ist wie das des jenseitigen Lebens, zu genießen [5]).

Nach einem längeren Panegyrikus auf Alfârâbî [6]), der philoso-

---

[1]) In einem abstrakten Dasein, d. h. als Spezies, existieren die Dinge in der Ideenwelt. Gott erkennt also die Individuen, eine Lehre Ġazâlîs.

[2]) Aus der körperlosen Existenz in der Welt der reinen Geister steigen die real gedachten Wesensformen auf dem Wege der Emanation herab in die materia prima und rufen so die Weltdinge ins Dasein.

[3]) Cod. f.: der (abstrakten) Wesenheiten, die von dem ihnen entsprechenden Anfange (Gott) ausgehen . . . und die der (konkreten) Individuen, die zu dem ihnen angemessenen Endziele (Gott) schließlich zurückkehren. cfr. 16, 31.

[4]) oder: indem sie mit der ersten Wesenheit (Gott) und der Ordnung der Kette der individuellen Dinge beginnt.

[5]) In der Erkenntnis und dem Schauen Gottes besitzt der Mystiker bereits im Diesseits einen gleichwertigen Vorgeschmack des jenseitigen Glückes.

[6]) Er scheint darin auszuführen, daß zu seiner Zeit viele die philosophisch-mystische Erkenntnis als einen Eindringling in die Theologie und als eine Neuerung betrachteten. Durch die Autorität der alten Meister will er dagegen zeigen, daß dieselbe schon seit Jahrhunderten Heimatsrecht im Islam besitze. Alfârâbî wird ferner als seinem Nachfolger Avicenna an Geistesschärfe bedeutend überlegen gepriesen mit den Worten: „Alfârâbî schrieb einen kitâb eš-Šifâ' (Brockelmann I, 454. Nr. 18), in dem die „Genesung" der Seele von den Krankheiten der Unwissenheit enthalten ist, und einen kitâb en-Naǵât (Brockelm. loc. cit.), der die „Erlösung" des Geistes von den Schwächen der Einbildung bringt

phisch nicht interessiert, fährt Isma'il fort: Der im eigentlichen Sinne

---

(cfr. S. 1, 8—2, 8)." Der Sinn ist: das wahre, eigentliche Buch „der Genesung" (šifâ) und „Erlösung" (nağât) der Seele hat Alfârâbî, nicht Avicenna geschrieben, obwohl letzterer in prätentiöser Weise darauf Anspruch erhebt. „Die Schätze der Gedanken dieses Buches sind in seinen Ausführungen wie in schwer aufzubrechenden Felsen aufgespeichert und die Erklärungen seiner Wesenheiten in scharfsinnigen Ausführungen verhüllt. Bis auf den heutigen Tag löste noch keine Erklärung mit kundigem Finger die Bänder ihrer Scharniere, noch öffneten jemals Gedanken mit fester Hand die Tore seiner verschlossenen (Burgen oder Schatzkammern). Die zarten Pflanzungen der schwarzweißen Reihen seiner Schriftzüge sind unter dem schützenden Dache des Rätselhaften (der Verschleierung) (in ihrer Keimkraft) gebrochen, und seine feinen Gedanken sind unter den Schleiern der Worte verhüllt.

Daher befahl man mir, von dem Antlitze der in ihm eingeschlossenen Jungfrauen den Schleier zu lüften und seine schönen Vestalinnen aus der Verborgenheit ans Licht zu führen. Und so schrieb ich unter dem Lobe Gottes einen Kommentar, der die verwickelten Falten der Darlegungen dieses Buches auseinanderbreitet und seine verborgenen Schätze an den Tag zieht. Er leitet den geraden Weg und ist frei von übertriebener Kürze und Länge. Alles, was zur Erklärung des Inhaltes jenes Buches und seines Bestandes wünschenswert erschien, habe ich in diesem zusammengetragen und alles beigebracht, zu dem mein kurzsichtiger Blick hinführte, und was mir Ungeübtem in den Geist kam. Ich entschloß mich, Zitate den Koryphäen der Gelehrten zu entnehmen aus Furcht vor der Kritik derer, die die Wahrheit (der philosophischen Erkenntnis) als einen Eindringling bezeichnen. (Übers. unsicher, event. auch: als den Antichrist bezeichnen, weil sie der geoffenbarten Religion widerspricht.) Sonach mußte ich die Worte der Ringsteine anführen, vermischt mit meinen Zusätzen, um dem Betrachtenden die Mühe zu erleichtern und den Nutzen zu steigern. Von den ausgezeichneten Denkern erwarte ich, daß sie mit Wohlwollen auf mein Werk blicken und seinen Inhalt nicht kritisieren, bevor sie ihn erwogen und zu verstehen gesucht haben.

Als ich das Gebäude aufgeführt hatte, wollte ich seine Aufschrift zieren mit dem Namen jemandes, der eine hohe Stellung einnimmt und dessen Herz Gott erleuchtete mit dem geheimnisreichen Glanze der Offenbarung und Eingebung, und dem Er schon als einem Jünglinge Weisheit und rechtes Urteil verlieh und ein Reich und eine lautere Religion schenkte. Gott hat ihn rein erhalten von bösen Eigenschaften und Sünden und ihm ein großes Wissen und hohen Körperbau verliehen. Die Fahnen des heiligen Gesetzes pflanzte er siegreich auf durch das Glück seiner kräftigen Hilfeleistung. Er machte blühen die Gärten der Wissenschaft durch seine herrliche Anordnung in der höchsten Vollendung . . . er der Herrscher der östlichen und westlichen Länder, der die Lösung und Erfüllung bringt in Problemen und Wünschen, der das Füllhorn der Gnade auf die Geschöpfe ausfließen läßt und ihnen große und kleine Gunsterweise spendet. Ihn beschäftigen grenzenlos große Sorgen, und selbst seine kleinste Mühewaltung ist erhabener als die Himmelssphäre (oder das aevum). Er zieht in den Krieg für die Sache Gottes und straft denjenigen, der seiner Begierde anstatt Gottes folgte. Er ist wie der Schild Gottes für

Weise ist die erste Wahrheit, der durch Sein Wesen [1]) Notwendige, da Er durch sich selbst das höchste Wissen besitzt. Bei den Gelehrten bezeichnet „Weisheit“ das vollkommene Wissen. Alles, was außerhalb Gottes, des Notwendigen, existiert, ist nun aber im Vergleich zu Gott in seinem Erkennen unvollkommen, und daher ist Er allein wahrhaft weise. Als Terminus bezeichnet aber „weise“ denjenigen, der die Weisheit (die Philosophie) besitzt, d. h. eine allseitige Kenntnis der konkreten Individuen [2]) so, wie sie in Wirklichkeit [3]) sind und soweit es der menschlichen Erkenntniskraft gestattet ist, d. h. sie ist die Kenntnis aller Verhältnisse, deren Substrate die Substanzen der Außenwelt sind, und zwar eine Erkenntnis, die die Wesenheiten so erkennt, wie sie sich im Innersten ihres Seins objektiv verhalten, insofern sie keine Veränderung [4]) in ihren Seinsweisen und Lagen erleiden können und insoweit es die menschliche Erkenntniskraft vermag. Kurz, es ist nicht erforderlich, daß dieses menschliche Erkennen sich auf alle Zustände aller Individuen in der Weise erstrecke,

---

die Welt, der Schützer des Rechtes, der Macht und der Religion, der auf Gott vertraut und dem Gott beisteht: Abu-l-Muẓaffar (Sulṭân Ja'qûb) Behâdur Ḥân. Er möge nicht ablassen, den Dienern Gottes beizustehen und das Land des Allerhöchsten zu beschirmen. O Gott, öffne seine Brust, so daß er Wohlwollen fühlt und Fürsorge trägt mit den Herzen der Armen, und erleuchte sein Herz mit dem Lichte der Erkenntnis, des Rechten und des Wahren; lasse ewig währen den Schutz seiner Gerechtigkeit, die deinem ewigen Worte sich fügt (Ungeschaffensein des Korans). O Gott, nähere dich uns! Du bist der alles Erfahrende, Allwissende. Hier stehe ich vor dir, bereit, mein Werk zu beginnen, indem ich bei meinen Ausführungen den Allwissenden und Allweisen um Hilfe anflehe.“

[1]) Gott ist der per se Notwendige, weil es in Seinem Wesen liegt, daß Er existieren muß.

[2]) Cod. g (Wien 302 N. F.): Kenntnis der ersten Prinzipien (der vier Ursachen) der vorzüglichsten, wirklichen Dinge.

[3]) Wahrheit ist also Übereinstimmung des Objektes mit unseren Vorstellungen und Begriffen. Das formelle Objekt bilden jedoch nicht die materiellen Dinge, sondern ihre immateriellen, ihnen immanenten Wesenheiten.

[4]) Der Mensch erkennt — um eine Ausdrucksweise der Philosophen des Altertums zu gebrauchen — nur das Ewige, das Unveränderliche, Unkörperliche in den Dingen, da seine Begriffe von Zeit und Raum, dem „hic et nunc“, absehen. Das im Texte erwähnte unkörperliche Wesen, die *οὐσία* des Dinges, ist also unvergänglich und schwebt bei der Vernichtung des Dinges zu einer anderen Materie, um dort ein neues Individuum derselben Art zu bilden. An Stelle des Gesetzes der Erhaltung der Energie treffen wir hier das der Erhaltung des Wesens.

daß es sich vollständig deckte mit der realen Außenwelt — dann könnte es in keinem einzigen Menschen zustande kommen und sich verwirklichen —, sondern daß es sich in der oben bezeichneten Weise auf alle Dinge nur nach Maßgabe der menschlichen Fähigkeiten ausdehnt.

Einteilung der Wissenschaften.

Da nun das Wissen naturgemäß einzuteilen ist nach den Teilen des Gewußten, und da das Wirkliche (das Gewußte) zerfällt I. in Dinge, die von unserer Macht und unserem freien Willen abhängen, und II. solche, die von ihnen unabhängig sind, so zerfällt auch die Philosophie unzweifelhaft in zwei Hauptteile. Der eine I. enthält die Wissenschaft von den Dingen, die wir durch unsere Macht und unseren freien Willen herstellen können [1]), und dieser Teil wird philosophia practica genannt. Den II. Teil bildet die Wissenschaft von den Dingen, deren Existenz nicht von unserer Macht abhängt. Er wird philosophia theoretica genannt und zerfällt in drei Teile. Denn das, was nicht von unserer Macht abhängt (die Dinge der Außenwelt), verhält sich entweder so II a., daß das Verbundensein mit der Materie nicht eine conditio sine qua non für seine Existenz ist (die geistigen Substanzen) oder II b. doch. Im letzteren Falle ist das Verbundensein mit der Materie weiterhin entweder *α.* keine conditio sine qua non für das Gedachtwerden des Dinges oder *β.* doch. Der erste II a. Teil ist Objekt der Theologie [2]) — sie ist die höchste Wissenschaft —, der zweite II b. *α.* Objekt der Mathematik — sie ist die mittlere [3]) Wissenschaft —, der dritte II b. *β.* der Physik, die die niedrigste Wissenschaft ist.

Hierbei ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten; denn in der höchsten Wissenschaft (der Metaphysik) erforscht man vielfach Dinge, in denen das Verbundensein mit der Materie Be-

---

[1]) Es sind die actiones, die sittlichen Handlungen, und die factiones, die Ausübung der Kunst und des Handwerkes.

[2]) wörtlich: „Der erste Teil ist die göttliche Wissenschaft.“ Unter Theologie ist hier die Wissenschaft verstanden, die von Gott, den unkörperlichen Substanzen der Ideenwelt und den allgemeinsten, nicht rein physischen oder mathematischen Begriffen unseres Denkens handelt. Der Terminus Theologie hat also hier die Bedeutung von Metaphysik.

[3]) Sie ist weniger abstrakt als die Metaphysik, aber mehr als die Physik; denn im Objekte der Mathematik ist der Begriff der physischen Materie nicht enthalten.

dingung für die Existenz ist, z. B. die Bewegung und die Ruhe, die Quantitäten und Qualitäten (die also in den Bereich von II b. gehören müßten). Ferner untersucht man in der Astronomie, die doch zu der mittleren Wissenschaft II b. α. (der Mathematik) gehört, die kugelförmige Gestalt der Himmel und der Elemente [1]), und dennoch dürfte diese Verbindung mit der Materie keine Bedingung für ihr Gedachtwerden (II b. β.) bilden, wenn man an der oben genannten Einteilung festhalten will. In der niedrigsten Wissenschaft (der Physik) müßte man daher dieses Objekt untersuchen; denn für das, was man dort erforscht, ist das Verbundensein mit der Materie notwendige Bedingung für sein Gedachtwerden. Bekanntlich wird es daher auch manchmal in ihr (der Physik) behandelt. Darauf könnte man zunächst betreffs der ersten Schwierigkeit antworten: dasjenige, bei dem die Verbindung mit der Materie keine conditio sine qua non für die Existenz bilden darf, sind die formellen Aussagen [2]) jener Wissenschaft nicht ihr obiecta materialia. Denn zu ersterem (dem formellen Objekte der Metaphysik) gehört 1) dasjenige, was absolut frei ist von der Materie und ihren Begleiterscheinungen, wie z. B. der Notwendige, Gott, und die höchste Schar (die unkörperlichen Substanzen); ferner 2) was mit der Materie verbunden ist, wie die vorausgehende [3]) Ursache, z. B. die Wesensform; ferner 3) was sowohl in der Materie als auch außerhalb derselben existiert, wie die Kausalität und die Einheit; sodann 4) was nur in der Materie existiert, wie die Bewegung, die Ruhe, die Quantitäten und Qualitäten. Jedoch ist dasjenige, was in dieser Wissenschaft (der Metaphysik) von diesen Objekten betrachtet wird, nicht die Verhältnisse, die denselben aus der Materie zukommen [4]), sondern dasjenige, worauf sich die Untersuchung erstreckt, ist nur die Art ihrer Existenz, d. h. ihr Dasein, welche Art des Da-

---

[1]) Erde, Wasser, Luft und Feuer stellte man sich folglich als große Sphären bildend vor. Die Erde hat also kugelförmige Gestalt.

[2]) wörtlich: Die Prädikate, die obiecta formalia der Wissenschaft, die ausgesagt werden von den obiectis materialibus (wörtlich: ihren Substraten).

[3]) Die forma wird also von den Arabern als ein vor der Existenz des Dinges für sich bestehendes Wirkliche betrachtet.

[4]) Diese wären in II b. zu behandeln. Das eigentliche, formelle Objekt der Metaphysik ist also die Existenz, ens in quantum est ens. cfr. Aristoteles Metaph. lib. III (IV). Thomas von Aquin Com. in Metaphys. III. lect. 4. finis.

seins es auch sei, die substantielle oder akzidentelle. Nun aber ist es nicht zweifelhaft, daß die Art der Existenz, die in dieser Wissenschaft von ihnen ausgesagt wird, nämlich die Existenz in der Außenwelt [1]), die ein Akzidens [2]) ist, sich nicht ausschließlich in der Materie vorfindet [3]). Daher erfüllen also die Verhältnisse, die diese Wissenschaft (die Metaphysik) erforscht, die Anforderung, daß sie nicht von der Materie (als solcher) ableitbar sein dürfen. Die Substrate dieser Verhältnisse [4]) jedoch können von der Materie abgeleitet sein (und zu ihr in notwendiger Beziehung stehen) oder nicht.

Wenn man nun einwendet: wie kann das Substrat (das materielle Objekt) notwendig behaftet sein mit Materie, ohne daß zugleich auch das Prädikat (das formelle Objekt) notwendig mit ihr behaftet ist, trotzdem es doch vollständig mit dem Substrate übereinstimmen muß, so antworten wir: Die Übereinstimmung braucht keine vollständige zu sein, sondern das Prädikat kann einen größeren Umfang haben als das Subjekt; jedoch muß es die eine Bedingung erfüllen, daß es den Umfang des materiellen Objektes der Wissenschaft nicht überschreitet [5]). So sagen wir: Das Gebet ist eine (religiöse) Pflicht. Das Prädikat „Pflicht" hat aber einen weiteren Umfang als das Subjekt „Gebet", denn es umfaßt auch noch das Almosen und die Pilgerfahrt nach Mekka und anderes; jedoch überschreitet es nicht die Handlung dessen, dem eine Pflicht auferlegt ist [6]), und diese ist der Gegenstand (das obiectum materiale) der Rechtswissenschaft (der Lehre von den Pflichten).

Was nun die zweite Schwierigkeit (betreffs der Astronomie, die die Kugelgestalt der Sphären untersucht) angeht, so geben

---

[1]) Als ihr Gegenteil ist die Existenz im Geiste zu denken. Der ordo logicus und der ordo realis sind also scharf geschieden, ohne daß jedoch eine „kritische" Trennung vorläge. Beide Ordnungen sind vielmehr vollkommen parallel.

[2]) Die Existenz ist ein Akzidens, weil zwischen Wesenheit und Dasein eine distinctio realis statthat. Letzteres kommt also der Wesenheit „von außen her" zu.

[3]) Dann müßte die Physik oder Mathematik von ihnen handeln.

[4]) Sie bilden nur das entferntere, materielle Objekt der Metaphysik, nicht das formelle.

[5]) Das Prädikat muß in den Kreis derjenigen Inhalte fallen, die überhaupt für das betreffende Subjekt in Frage kommen können.

[6]) oder: die Ausführung dessen, was als (ethische oder religiöse) Pflicht auferlegt ist.

wir nicht[1]) zu, daß die Stereometrie zu den mathematischen Wissenschaften gehöre. Sie gehört vielmehr in demselben Sinne wie die Medizin zu den Naturwissenschaften. Denn der Naturwissenschaftler (II b. β.) betrachtet die Zustände der Dinge nur in Rücksicht auf die Materie, und ebenso betrachten die Medizin und die Wissenschaft „des dreidimensionalen Körpers" (die Stereometrie) die Zustände, die sich aus der Materie ergeben, freilich (beide) in besonderer Hinsicht: in der der Gesundheit oder Krankheit und der der Gestalt oder in anderen Rücksichten. Beide müssen also die Materie mitdenken[2]) im Gegensatz zu den mathematischen Wissenschaften. Diese erforschen die Linien, Flächen und anderen Objekte, die man begrifflich fassen kann, ohne daß man die Materie mitdenkt. Der Verstand vermag nämlich die Ausdehnung zu denken ohne den Begriff der Materie. Wie sollte das auch nicht möglich sein, da doch Plato die Ansicht hatte, daß die Entfernung real existiere, ohne behaftet zu sein mit der Materie. Daher bedarf der Verstand der größten Anstrengung im Betrachten und Nachdenken, um zu erkennen, daß die Ausdehnung nur in der Materie real existieren kann. Wie könnte da im begrifflichen Denken die Materie notwendig mit der Ausdehnung verbunden sein[3])!

Die praktische Philosophie zerfällt ebenfalls in drei Teile; denn sie beschäftigt sich entweder mit dem, was das einzelne Individuum angeht, und dieses veredelt wie z. B. die Wissenschaft von den edlen Charakterzügen und den schlechten Eigenschaften. — Dies ist die Ethik. Ihr Zweck besteht darin, die Seele

[1]) Isma'îl hätte unterscheiden können zwischen reiner Mathematik, die z. B. die Kugelgestalt untersucht, und angewandter Mathematik, die die Kugelgestalt der Sphären betrachtet. Letztere ließe sich zur Physik rechnen. Indem Isma'îl die Stereometrie zur Physik rechnet, verwechselt er den mathematischen mit dem physischen Körper, eine Entgleisung der realistischen Denkweise.

[2]) Beide können sich in ihrem formellen Objekte des Begriffes der Materie nicht entledigen.

[3]) Weil der Begriff der Materie trennbar ist von dem der Linie, der Fläche und des mathematischen Körpers, gehört die Mathematik nicht zu den Naturwissenschaften. Wenn der Verstand (Zeile 13) „die Ausdehnung ohne den Begriff einer ponderabelen Materie zu denken vermag", dann kann er auch den der dreidimensionalen Ausdehnung, d. h. des stereometrischen Gebildes, ohne den der Materie fassen. Isma'îl müßte also nach seinen eigenen Prinzipien die Stereometrie zur Mathematik rechnen.

mit Tugenden auszuschmücken und von Fehlern zu befreien [1]; — oder mit dem, was die Beziehungen des einzelnen zu seinem Hauswesen ordnet, und dies ist die scientia oeconomica. — Ihre Aufgabe besteht darin, das Verhältnis des Gatten zur Gattin, des Kindes zum Vater, des Dieners zum Herrn zu ordnen; — oder sie beschäftigt sich drittens mit dem Gedeihen derjenigen Dinge, die mit dem Leben der Bürger einer Stadt in Beziehung stehen, und mit der Ordnung ihrer Verhältnisse, und dies ist die scientia politica [2]. Sie will den Menschen unterstützen in dem, was seine persönliche Wohlfahrt angeht und was die menschliche Art im Dasein erhält. Dieser dritte Teil wird manchmal in die Lehre über die Prophetie und die über das göttliche Recht [3] ein-

[1] Glosse: so daß sie in diesem und jenem Leben glücklich wird.

[2] wörtlich: die Wissenschaft betr. die Stadtgemeinden. Die griechische Bedeutung von πόλις klingt in diesem Terminus, wie auch im entsprechenden arabischen noch nach.

[3] Zur Einteilung der Wissenschaften gibt Ismā'īl eine Erläuterung betreffs der Worte „Prophetie und Gesetz", von der sich folgendes aus den halb verblichenen Schriftzügen der Leidener Handschrift 1050 fol. 4 v (In Cod. g. fehlt dieselbe) enträtseln ließ: Man könnte den Einwand machen: es ist nicht zweifelhaft, daß das, was die Prophetie und das Religionsgesetz angeht, sich ändert entsprechend der Umgestaltung der Sitten. Wie kann dies aber da noch einfachhin einen Teil der Philosophie bilden, von der ihr Philosophen bei der Erklärung ihres Wesens sagt, daß sie sich nicht verändern kann durch die Umgestaltung der Sitten — die Wahrheit ist, wie das Wesen der Dinge, ewig und unveränderlich; sonst verliert sie ihren Charakter als Wahrheit —. Darauf antworten wir: „Die Probleme der philosophia practica verhalten sich wie die der philosophia theoretica. Beide bestehen in Betrachtungen des Verstandes (d. h. sie bestehen in allgemeinen, unveränderlichen Begriffen), indem der Verstand die kleinsten Teile der Handlungen betrachtet und die drei Teile (die philosophia ethica, oeconomica und politica) aufstellt. Man kann sie nun betrachten in ihrem Wesen oder in den individuellen Bestimmtheiten der Handlungen und Gewohnheiten. Nun ist es aber zweifellos, daß das Ding als solches (d. h. sein eigentliches Wesen) oder wenn es in Beziehung zu einem anderen Dinge betrachtet wird, keine Veränderung erleiden kann. Daher muß man es in seinem eigentlichen Wesen betrachten oder in Verbindung mit diesem Dinge (es muß eine beständig sich gleichbleibende Relation der Handlung gemeint sein, z. B. die zu den Vernunftprinzipien), so daß es die Prinzipien der Rechtswissenschaft bestätigt. Weil also die Probleme, so wie der Verstand sie betrachtet, (oder: aktuell) vom Gesetzgeber ausgehen, so hat die einzelne Handlung (die nach Zeiten und Völkern veränderlich ist) keinen Teil an dieser Betrachtungsweise." Im folgenden scheint angedeutet zu sein, daß ein späterer Gesetzgeber die Verfügungen des ersten verändern kann, ohne

geteilt und dann Wissenschaft der Satzungen [1]) genannt und ferner in die Kenntnis dessen, was den König und die Herrschaft angeht. Letzterer Teil heißt Wissenschaft der Staatsleitung.

Dieses sind die Teile [2]) der Philosophie, und wer diese erlangt hat, der hat ein überreiches Gut erworben.

Man könnte einwenden, die praktische Philosophie muß aus Theorie und Praxis [3]) zusammengesetzt sein; denn die Vollendung des Menschen wird nicht durch die spekulativen Wissenschaften allein erreicht. In diesem Sinne behaupten ja auch die Philosophen, die Philosophie bestehe darin, daß die Seele zu derjenigen Vollkommenheit gelangt [4]), die ihr nach beiden Seiten hin, der theoretischen und praktischen, möglich ist. Dagegen läßt sich jedoch erwidern: daraus, daß der Mensch nicht durch spekulatives Wissen allein seine Vollkommenheit erlangt, folgt nicht, daß die praktische Philosophie zusammengesetzt sei aus Theorie und Praxis. Dies würde sich nur dann ergeben, wenn der

---

daß dadurch die Prinzipien umgestoßen werden. Wenn ferner eine Verschiedenheit der Beurteilung der Handlungen besteht, z. B. die des Wohltätigseins, so ist das auf den verschiedenen Standpunkt zurückzuführen. Anders urteilt der Gesetzgeber, anders der Philosoph. Der Text ist dadurch hoffnungslos, daß das Ende der Zeilen durch den Rand der Seite abgeschnitten worden ist. Die Schlußfolgerung ist: also ergibt sich aus der Veränderung des einen (der Sitten) nicht notwendig die Veränderung des anderen (der ethischen Philosophie). Zu dem Ausdruck „Gesetzeswissenschaft“ findet sich die Anmerkung: „Der Engel, der in der Offenbarung zu dem Begnadigten kommt, wird Gesetz „„nomos““ genannt. Auch bezeichnet dieses Wort alles, was der Mensch im Traume sieht.“

[1]) Wohl mit Absicht ist ein griechisches Fremdwort namûs, νόμος, gebraucht.

[2]) Vergl. zu dieser Einteilung die aristotelisch-scholastische Lehre: scientia speculativa est triplex scilicet naturalis, mathematica, metaphysica, secundum triplicem abstractionem a materia scilicet secundum esse tantum, (d. Physik) secundum rationem tantum (d. Mathematik), secundum esse et rationem simul. cfr. Thomas v. Aqu. Comment. z. Metaph. lib. 6. lect. 1. finis und zur Physik, Einleitung. Ferner: scientia practica est triplex scilicet ethica, oeconomica, politica. Thomas, Summ. theol. II—II. q. 47. art. 11. sed contra. Das bestimmende und unterscheidende Prinzip ist auch hier der mehr oder weniger umfassende Endzweck der einzelnen praktischen Disziplinen.

[3]) In diesem Falle könnte sie nicht eigentlich als „Wissenschaft“ bezeichnet werden.

[4]) Der arab. Terminus besagt das Hervorgehen des Aktes aus dem Zustande der Potenz.

Mensch keine andere Möglichkeit hätte, sich zu vervollkommnen, als die wissenschaftliche Erkenntnis der Philosophie. (Denn dann müßte bei der Voraussetzung, daß auch das Handeln zur Vollkommenheit des Menschen gehört, diese Wissenschaft auch das Handeln des Menschen umfassen. Sie müßte also Theorie und Praxis sein, was der Einwand beweisen will.) Die obige Voraussetzung trifft aber nicht zu; sondern die Wahrheit ist, daß die Philosophie mit ihren beiden Teilen, dem theoretischen und praktischen, zu den reinen Wissenschaften gehört, die den theoretischen Verstand zur Vollendung bringen [1] (ohne die Praxis einzuschließen) [2]. Beide Teile der Erkenntnisse sind jedoch nicht Selbstzweck, sondern dienen nur dazu, die praktischen Fähigkeiten mit angenehmen Tugenden und löblichen Eigenschaften zu vervollkommnen. Was aber unsere Behauptung angeht, die Philosophie bestände darin, daß die Seele die höchste Vollkommenheit in Theorie und Praxis erlange, so ist dies keine Definition der wissenschaftlichen Kenntnis der Philosophie, sondern der Philosophie (im weiteren Sinne als Weisheit) [3], wie sie auch der Objizient vor Augen hatte. Die Objektion bezog sich aber nur auf diejenige praktische Philosophie, die ein Teil der wissenschaftlichen Erkenntnis der Philosophie (nicht der Philosophie als Weisheit und Lebensführung) ist.

I. Metaphysische und theologische Begriffe.

1. De distinctione reali inter essentiam et existentiam.

Die Diskussion bezüglich der Frage, ob die Existenz den Wesenheiten von außen zukomme oder nicht, muß betreffs der bestimmten Arten von Existenzen geführt werden, die individuelle Existenzen heißen. In diesen vereinigt [4] sich die Wesenheit

---

[1]) oder: die zum adäquaten Objekt (kamâl) des theoretischen Verstandes gehören.

[2]) Die Praxis darf nicht in die Theorie hineingezogen werden, selbst nicht in diejenige, die von der Praxis handelt.

[3]) Im weiteren Sinne bedeutet Philosophie nicht nur die einfache Kenntnisnahme philosophischer Wahrheiten, sondern auch die durch diese Wahrheiten bestimmte und nach ihnen geordnete Lebensführung, also auch die „Praxis".

[4]) In der Welt der Abstraktionen findet eine solche Vereinigung nicht statt, weshalb dort auch die Verschiedenheit beider sich von selbst versteht.

mit dem, was das Wort Existenz bedeutet, und diese individuellen Wesenheiten bilden das (empirische) Objekt, von dem ausgehend der logische Begriff (der Existenz) von den realen Dingen durch Abstraktion gewonnen wird. Persisch wird er mit hast[1]) und bûdan (ist und sein) bezeichnet. Die Diskussion darf nicht geführt werden betreffs des philosophischen Begriffes der Existenz allein; denn daß dieser der Wesenheit von außen zukommt, liegt sogar demjenigen ferne zu bezweifeln, der zu philosophischer Erkenntnis erst gelangt (den Anfängern), um wieviel mehr den Koryphäen der Gelehrten.

Die Gelehrten, die behaupten, daß in Gott, dem Notwendigen, die Existenz das Wesen selbst sei, wollten damit ausdrücken, daß die Ursache, von der die Existenz wie von ihrem ersten Ausgangspunkte ausgehe, das Wesen Gottes selbst ist, d. h. das Wesen Gottes ist durch sich schon, ohne Hinzukommen eines andern Dinges, Ursprung für die Spuren seiner Machtwirkung in (den Dingen) der Außenwelt, im Gegensatz zu den zufälligen Dingen. Diese sind nicht durch ihre Substanz allein schon Ursache anderer Dinge, sondern durch etwas anderes, das zur Substanz hinzukommt und die Beziehung zur Wirkursache herstellt. Daher ist also die abstrakt gefaßte Existenz nach ihrer Meinung etwas, das zum notwendig Seienden hinzukommt[2]), wie es auch bei der Substanz der kontingenten Dinge der Fall ist.

---

[1]) Codd. hasti.

[2]) Dazu findet sich Cod. Leiden 1050 fol. 5 v folgende Glosse: Man könnte nach dieser Erklärung glauben, der Begriff der Notwendigkeit oder der der Existenz, der im abstrakten Denken gefaßt wird (oder: die aktuell besteht), sei verschieden von Seinem Wesen; jedoch verhält es sich anders; denn Avicenna erklärt in einem anderen seiner Kommentare, daß das Wesen Gottes die reine Existenz ist. Der Wahre ist das Wesen, das frei ist von jeder Art Potentialität und Nichtsein. Sein wahres Wesen erkennt der menschliche Verstand nun aber nicht. Daher erklären dies einige, indem sie sagen: „notwendige Existenz" ist entweder Erklärung zu Seinem Wesen oder gehört zu Seinen notwendigen Eigenschaften. Ebenso verhält es sich mit der begrifflich gefaßten (oder: actu bestehenden) Existenz. Bei Gott spricht man von notwendigen Akzidenzien, wie man auch von der Seele sagt, daß dasjenige, was von ihr ausgeht, in erster Linie Gedanken sind (nicht äußere Handlungen). Sie gehören zu ihren notwendigen Eigenschaften; sie bilden nicht ihr Wesen.

Wenn das Wesen des Menschen[1]) seine Existenz selbst wäre, dann enthielte die Wissenschaft vom Menschen zugleich die Kenntnis von seiner Existenz.

Nun aber verhält es sich nicht so; denn häufig fassen wir den Wesensbegriff des Menschen, ohne daß der Begriff der Existenz mit dem seiner Wesenheit in unser Bewußtsein käme, weder der Begriff der realen Existenz — dies ist einleuchtend — noch der der begrifflichen; denn der Begriff des Menschen ist nicht notwendig begleitet von dem Begriffe dieses Begriffes (d. h. von dem Vorgange, daß wir uns dieses Begriffes in reflexer Erkenntnis bewußt werden)[2]). Wenn nun eingewendet wird: wir konzedieren nicht, daß sich der Begriff der Wesenheit trennen läßt von dem ihrer Existenz; denn der Begriff der Wesenheit ist nichts anderes als der Begriff, daß diese Wesenheit existiert, so erwidern wir folgendes: Wenn es sich so verhielte, dann würden wir nicht zweifeln, daß die Wesenheit existiere, sobald ihr Begriff im Verstande wirklich wird. Die Tatsachen sind aber anders; denn häufig denken wir begrifflich einen Menschen und zweifeln zugleich an seiner Existenz. Ferner: wenn die Wesenheit dasselbe wäre wie die Individualität, dann trüge jedes geistige Erfassen[3]) der Wesenheit in sich den Anspruch (und den Hinweis) auf ihre reale Existenz; denn diese Art des Erfassens der Wesenheit wäre dasselbe als das Erfassen der Existenz. Wie daher z. B. das Erfassen dessen, was Verstand ist, die Kenntnis dessen einschließt, daß er „Verstand" ist[4]), ohne daß ein anderes Ding (ein terminus medius und Prämissen) dazu verhelfe — es ist nämlich klar, daß jedes Ding in sich enthalten ist[5]) (principium identitatis) —, ebenso müßte diese Kenntnis auch die andere umfassen, daß der Verstand[6]) existiere; denn die Existenz wäre nach der Voraussetzung sein Wesen selbst (wörtlich:

---

[1]) R. (= Ringsteine) S. 10, 4.

[2]) Mit dem Begriff „Mensch" ist nur das animal rationale gegeben, noch nicht, daß dieses auch begrifflich gefaßt werde. — [3]) R. 10, 8.

[4]) Der Wesensbegriff enthält und besagt eben nur das Wesen. Wenn nun in ihm das Dasein enthalten wäre, dann müßte er in gleicher Weise wie die Wesensbestimmungen auch die Bestimmung des Daseins in sich enthalten.

[5]) wörtlich: jedes Ding haftet sich selbst an.

[6]) Der Terminus bezeichnet ebenfalls die subsistierende Idee.

Denn die Individualität des Verstandes verhielte sich entsprechend obiger Voraussetzung). Die Sache verhält sich aber anders, denn die Kenntnis davon, daß ein Ding existiert, setzt (abgesehen von der Kenntnis seines Wesens noch) Beweise mit vielen Prämissen voraus.

Der Philosoph beweist nicht besonders, es sei unmöglich, daß die Wesenheit in der Individualität enthalten sei (R. S. 10, 3—9 a.), obwohl die Thesis diese Behauptung einschließt, indem er sich begnügt mit dem Beweise, den er im folgenden dafür anführt (10, 10b.—11, 27), daß es (umgekehrt) unmöglich sei, daß die Individualität in der Wesenheit enthalten ist; denn dieser zweite Beweis beweist auch das erste. Beide erwähnten Beweise haben nur dann ihre ganze Kraft, wenn die Wesenheiten in ihrer ganzen Fülle gedacht werden. Dies trifft zunächst für den ersten Beweis zu (10, 3—9); denn wird die Wesenheit nicht in ihrer ganzen Fülle begrifflich gefaßt, dann kann die Erkenntnis der Wesenheit in einer bestimmten Hinsicht (secundum quid) die Erkenntnis ihrer realen Existenz sein, und es wäre falsch, daß der Begriff der Existenz, der secundum quid gefaßt ist, nicht zu gleicher Zeit geistig präsent würde mit dem Begriffe der Wesenheit secundum quid. Ferner trifft dies für den zweiten Beweis zu (10, 10—11, 27); denn, wenn die Wesenheit nicht in ihrer ganzen Fülle erfaßt würde, dann könnte die Existenz ihr Wesen selbst ausmachen, und trotzdem hätte man keine Sicherheit von ihrer realen Existenz; denn diese ist nicht nach ihrer genauen Begriffsbestimmung (als realer Existenz) im Begriffe der Wesenheit enthalten [1]). So hat die Erkenntnis, die den Menschen erfaßt (secundum quid z. B.), insofern er die Fähigkeit hat, zu lachen [2]), ohne daß seine eigentümliche Natur erkannt wird, durchaus nicht notwendig die andere Erkenntnis zur Folge, daß er ein Mensch ist.

Die begriffliche Fassung der Wesenheiten ist vollständig auch ohne den Begriff der Existenz und der Beziehung zu dieser.

---

[1]) Damit ist der ontologische Gottesbeweis ausgeschlossen; auch wenn der „logische" Begriff der Existenz im Wesen enthalten wäre, käme ihm damit noch nicht die „reale" Existenz zu.

[2]) Es ist ein *ἴδιον*, proprium praeter essentiam hominis, daß er ein animal „risibile" ist, wie die Scholastik sich ausdrückte. cfr. Thomas, Quaest. de veritate q. 1. art. 5. ad 21 m. u. Arist. *Ζμ. γ.* 10. 673 a. Z. 8 u. 28 *μόνον γελᾷ τῶν ζώων ἄνθρωπος.*

Deshalb ist das erstere (das existere) kein Teil irgend einer Wesenheit. Nun könnte man einwenden: die Thesis ist, zu beweisen, daß die Existenz außerhalb des Wesens aller kontingenten Dinge liegt; dasjenige aber, was zum Beweise angeführt wird, bewiese, wenn es richtig wäre, daß die Existenz nur zu den „begrifflich gefaßten" Wesen von außen hinzukäme. Beweis und Thesis stimmen also nicht überein. Darauf erwidere ich: die kontingenten Wesenheiten setzen eine Wirkursache voraus, insofern sie existieren, nicht insofern sie diese bestimmten Wesenheiten (und als solche nur in der Möglichkeit zur Existenz) sind So weist der Mensch, insofern er existiert, nicht insofern er das Wesen „Mensch" besitzt, auf eine Wirkursache hin, und deshalb wird gerade durch die Wirkursache [1]) die Existenz mit der Wesenheit verbunden und die realen Beziehungen zwischen beiden hergestellt. Nun aber ist es offenbar, daß die Beziehung der Wesenheit zur Wirkursache (für alle Wesenheiten) in nur einer einzigen Art und Weise statthat und daß sie nicht verschieden ist nach der Verschiedenheit der Wesenheiten. Ebenso verhält sich auch die Beziehung der Existenz zur Wesenheit (auf immer gleiche Weise). Wenn daher von einigen Wesenheiten bewiesen ist, daß ihre Existenz ihnen von außen zukommt, dann ist dies damit auch von allen bewiesen, und ferner: bildete die Existenz einen Teil der Wesenheit, so wäre die Entfernung dieses Begriffes aus der Wesenheit sogar für die Einbildung (R. 10, 13) unmöglich, d. h. es wäre nicht möglich, die Existenz als vom Dinge entfernt zu denken, indem zugleich das Wesen noch (in seinen integralen Teilen) bestehen bliebe (denn die Existenz wäre integraler Teil des Wesens). So verhält sich die Eins zur Zwei; denn es ist nicht möglich, daß man die Eins entfernt, während das Wesen der Zwei noch bestehen bleibt. Es verhält sich nämlich anders (als es die obige Supposition besagt). Dieses ist schon dadurch klar, daß die Nichtexistenz des Teiles dasselbe ist als die Nichtexistenz der Summe, nicht die eines anderen Dinges (Teiles). Es ist nun aber (auf Grund des principium identitatis) unmöglich, daß man sich das Ding als von sich selbst getrennt vorstellt. Dieses bietet

---

[1]) Der Terminus für causa efficiens bedeutet im prägnanten Sinne Gott.

nun Gelegenheit zu einer Betrachtung; denn die Nichtexistenz der Ursache ist selbst Ursache für die Nichtexistenz der Wirkung. Nun aber ist es zweifellos, daß der Teil Ursache für die Existenz der Summe ist. Daher muß auch die Nichtexistenz des Teiles (also ein Negatives) Ursache für die Nichtexistenz der Summe sein, nicht etwa die Existenz des Teiles (also ein Positives) Ursache für die Nichtexistenz der Summe (also ein Negatives). Ferner urteilt der richtigdenkende Verstand, daß unsere Behauptung zutreffend sei: zuerst ist die Nichtexistenz des Teiles, und auf diese folgt die Nichtexistenz der Summe. Dann aber besteht zwischen beiden ein logisches (wörtlich: wesentliches) Früher oder Später. In gleicher Weise wie die Summe (betreffs des begrifflichen Früher) verhält sich die Zweiheit. Existiert die Zweiheit, so sind damit drei Wirklichkeiten gegeben, die voneinander dem Wesen nach durchaus verschieden sind, nämlich die Summe als solche (die Zweiheit), und jede einzelne der zwei Einheiten. Kommt eine von diesen beiden Einheiten in Wegfall, dann fallen von diesen dreien zwei Wirklichheiten weg, nämlich: die Summe als solche und einer von ihren beiden Teilen. Ferner sind dort zwei Nichtseiende und zwei vernichtete Seiende, die wesentlich verschieden sind (der aufgehobene Teil und die zerstörte Summe), so daß das eine nicht das andere ist. Die Lösung des Rätsels liegt darin, daß der Teil „Ursache“ für die Entstehung der Summe als solcher ist. Durch ihn besteht die Summe d. h. er ist Teil ihres Wesens, und es ist undenkbar, daß die Wesenheit der Summe bestehen bliebe, ohne daß dieses bestimmte Wesen (das zusammengesetzt ist und das deshalb auch reale Teile voraussetzt, durch seine Teile) wirklich werde. Sie besteht als Summe nur auf Grund des Teiles (und durch den Teil) im Gegensatze zu den übrigen Ursachen (der Wirkursache und der Zweckursache) und den notwendigen Akzidenzien (den propria). Diese sind nicht etwa „Teile“ der Natur des Wesens als eines solchen, sondern sie befinden sich außerhalb desselben. Daher ist es richtig, daß diese, in unserer geistigen Vorstellung wenigstens, in Wegfall kommen können, trotzdem das Wesen bestehen bleibt.

Die Existenz ist kein Teil des Menschen (R. 10, 11). Der Beweis wird durch folgendes klar: Wäre die Existenz Teil der

Wesenheit, dann müßten wir von ihrer Existenz überzeugt werden, wenn wir uns die Wesenheit begrifflich denken. Jedoch verhält es sich anders. In den Gründen aber, die vorgebracht werden zum Beweise der Thesis: die Existenz sei kein Teil der Wesenheit, liegen noch einige Schwierigkeiten. Die erste besteht in folgendem: Wenn Alfârâbi mit den Worten (10, 11—12) „die Existenz müßte sonst konstituierendes Prinzip sein, ohne welches der Begriff des Wesens unvollständig bliebe" sagen will, daß der Begriff der Wesenheit ohne den der Existenz nicht in seiner ganzen Fülle im Verstande präsent würde, so ist diese Folgerung einleuchtend. Will er aber mit obigen Worten sagen, daß die Wesenheit ohne den Begriff der Existenz überhaupt nicht präsent würde im Geiste, so ist die Konsequenz dieses Satzes aus den Prämissen nicht einzusehen [1]. Was den zweiten Beweis angeht, so besteht folgende Schwierigkeit: Wenn er mit den Worten (10, 12—13) „und dessen Entfernung aus ihm sogar für die Einbildung unmöglich wäre" sagen will, daß es unmöglich sei, sich die Existenz als von der Wesenheit entfernt zu denken, während man dieselbe in ihrer ganzen Fülle betrachtet, so kann diese Schlußfolgerung keiner leugnen. Will er aber mit obigen Worten sagen, es sei unmöglich, sich die Existenz entfernt zu denken von der absolut gefaßten Wesenheit, sei es, daß man sie in ihrer ganzen Fülle oder nur von einer gewissen Seite (secundum quid) betrachtet, so ist die Konsequenz dieser Folgerung aus den Prämissen nicht zugegeben (non sequitur ex praemissis); denn im gegebenen Falle (d. h. wenn man die Wesenheit secundum quid betrachtet) ist es möglich, den Begriff des (ganzen) Wesens nicht in der Weise zu fassen, daß man (den Begriff) der Existenz secundum (totam) essentiam als in der Wesenheit vorhanden denkt [2]. Daher vermag der Verstand sich die Existenz von der Wesenheit entfernt zu denken, da diese Betrachtungs-

[1]) Auch in dem S. 10, 10 genannten Falle könnte man nach Isma'il immer noch die Wesenheit secundum quid so auffassen, daß sie den Begriff der Existenz nicht einschlösse. Die Gleichheit, die zwischen Wesenheit und Dasein supponiert wird, ist also keine volle Identität.

[2]) Selbst wenn das esse Teil der essentia wäre, könnte man beide „secundum quid", begrifflich trennen.

weise (d. h. die Entfernung der Existenz von der Wesenheit) nur dann unmöglich ist, wenn die Wesenheit in ihrer realen Individualität [1]) betrachtet wird. Was den dritten [2]) Beweis angeht (10, 14—22), so ist (auch) er nur dann gültig, wenn die Wesenheit in ihrer ganzen Fülle betrachtet wird. Ist dies nicht der Fall, dann bleibt uns noch die Möglichkeit, zu zweifeln, ob sie existiert; denn wenn sie nicht in ihrer ganzen Fülle erfaßt wird, kann ihr eigenstes Wesen möglicherweise unerkannt bleiben, geschweige denn, daß man die Überzeugung gewänne, daß dasselbe (in welchem also dann die Existenz enthalten wäre) der secundum quid gefaßten Wesenheit in realer Existenz zukäme. So verhält es sich, wenn man die menschliche Seele insofern betrachtet, als sie den Körper leitet [3]) (also secundum quid). Um nun zu beweisen, daß sie als Substanz „existiere", unternehmen die Philosophen einen besonderen Beweis, selbst wenn sie der Ansicht sind, daß der Begriff der Substanz Genus der Seele ist (und demnach Teil ihres Wesens) [4]).

Wenn somit die Existenz nicht zu den konstituierenden Prinzipien des Dinges gehört, dann muß sie ein Akzidens (R. 11, 1 ff.) sein; denn daß sie nicht von der Wesenheit ge-

---

[1]) Betrachtet man die Wesenheit also rein abstrakt, dann ist diese Entfernung nicht unmöglich. manša' hat hier den Sinn von Ursache.

[2]) Der Kommentator zerlegt den zweiten Teil des ersten Abschnittes der Ringsteine (10—13) in drei Beweise: Wäre das esse in der essentia eingeschlossen, dann a) müßte es sich zur Wesenheit wie eine differentia zur species verhalten 10, 11—12, b) könnte auch logisch (oder in der inneren Vorstellung) nicht von ihr getrennt werden 10, 12—14, und c) mit der begrifflichen Fassung jedes Dinges z. B. des Menschen wäre auch die Kenntnis von seiner Individualität und Existenz gegeben 10, 14—22. Daß Alfârâbî in diesen Deduktionen das Wesen „nach seiner ganzen Fülle" versteht, geht schon daraus hervor, daß er sagt, ohne den Begriff der Existenz würde dann die Definition „unvollständig bleiben" (lâ justakmal). Secundum quid und in ihren Teilen aufgefaßt, schließt sie also das Dasein auch dann noch nicht ein, wenn die Annahme von 10, 10 einträte.

[3]) Es tritt hier die platonische Ansicht von der akzidentellen Verbindung zwischen Leib und Seele auf.

[4]) Obwohl also der eine Teil eines Wesens erkannt ist, erfordert der andere einen besonderen Beweis. Ebenso müßte es sich mit dem esse verhalten, selbst wenn es Teil des essentia wäre. In ihrem Begriffe secundum quid wäre das esse auch dann noch nicht enthalten.

trennt ist, noch auch das subiectum inhaesionis für dieselbe ist, leuchtet ein (und dann bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß sie der Wesenheit wie ein Akzidens anhaftet). Man könnte nun einwenden, die Existenz kann nicht zu den Akzidenzien des Dinges gehören; denn das Inhärieren des Akzidens in dem subiectum inhaesionis setzt die Subsistenz dieses Subjektes voraus [1]), sowohl auf logischem als auch auf realem Gebiete. Wenn nun diese erste Existenz [2]) (die des Subjektes) dieselbe wäre als die zweite (die der Existenz als Akzidens, das dem Subjekte inhäriert), so ergäbe sich, daß das Ding in sich selbst inhärierte [3]) (was undenkbar ist). Ist die Existenz (des Subjektes) aber eine andere (verschieden von der des Akzidens), so stellt sich für diese dieselbe Frage (ob sie ein Akzidens sei oder nicht), und so geht es ohne Ende fort. Auf diese Schwierigkeit erwidern wir: daß die Existenz der Wesenheit von außen hinzukomme und in ihr inhäriere, geht nur im Denken und Vorstellen des Verstandes vor sich d. h. der Verstand kann die Wesenheit als solche betrachten, ohne an ihre Existenz oder Nichtexistenz, sei es die logische oder die reale, zu denken, selbst dann, wenn sie sich tatsächlich nicht von der Existenz im Geiste trennen läßt. Er vermag ferner eine Beziehung herzustellen zwischen ihr und der Existenz, und daher findet er konsequenterweise, daß sie der Wesenheit von außen zukommt und ihr Akzidens ist, daß die Wesenheit aber etwas ist, was die Existenz aufnimmt. Dies ist der Sinn des Ausdruckes „die Existenz haftet der Wesenheit an", nämlich in der Betrachtung des Verstandes. Der Sinn des Ausdruckes ist nicht der des materiellen Wortlautes (der den ordo realis meint); sonst ergäbe sich der erwähnte Widerspruch.

---

1) wörtlich: ist ein Zweig der Subsistenz dieses Subjektes.

2) ṯubût bedeutet Bestehen, sowohl in sich = Subsistenz der Substanz, als auch in einem andern = Inhärenz des Akzidens in der Substanz.

3) oder: „dann müßte das Ding (bevor die Existenz ihm als Akzidens zukommt) ohne die Existenz, allein in sich selbst bestehen", also existieren, ohne Existenz. Diese Übersetzung entspricht der Bedeutung von wqf besser. Die Existenz würde sich selbst inhärieren, wenn sie einem bereits existierenden Subjekte zukäme und beide Existenzen identisch wären. Oder: „Das Ding würde aus nichts anderem als seinem eigenen Wesen bestehen", also kein Akzidens besitzen können.

Wenn nun bewiesen ist, daß die Existenz zu den Akzidenzien der Dinge gehört, so kann sie doch nicht ein trennbares Akzidens sein (wie z. B. diese Farbe oder diese Größe), sondern muß sich als ein notwendig anhaftendes Akzidens (S. 11, 2) erweisen. Denn es ist offenbar unmöglich, daß die Wesenheit bestehen bleibe ohne die Existenz, und so oft die Existenz entfernt wird, verschwindet auch die Wesenheit. Daher muß die Existenz ein notwendig inhärierendes Akzidens sein. Man wende nun nicht ein: in diesem Falle [1]) ergäbe sich, daß die Existenz der Wesenheit vorausgehe; denn aus dem oben von euch Erwähnten ließe sich folgern, daß die Wesenheit nur zur Wesenheit werde [2]) auf Grund (und unter Voraussetzung) der Existenz. So aber verhielte es sich nicht; denn die Existenz sei ein Akzidens des Wesens. (Das Wesen besteht aber nicht durch das Akzidens, sondern umgekehrt, das Akzidens durch das Wesen.) Dies wende man nicht ein; denn auf diese Schwierigkeit erwidern wir: Aus dem oben Vorgebrachten, nämlich daß die Existenz der Wesenheit absolut genommen vorausgehe, ergibt sich durchaus nicht in notwendiger Konsequenz, daß die Wesenheit nur durch die Existenz zur Wesenheit werde (also durch die Existenz ihre Spezies erhalte), und obige Auseinandersetzung gibt keinen Anlaß zu Bedenken. Wir sagen vielmehr, die richtige Auffassung, der auch kein Schatten von Zweifel mehr anhaftet, ist die, daß die Existenz und die Wesenheit sich gegenseitig notwendig bedingen, ohne daß die eine der andern begrifflich oder zeitlich vorausgehe. Daß kein „zeitliches" Früher oder Später zwischen ihnen besteht, ist offenbar und birgt keine Unklarheit. Daß aber auch kein „begriffliches" (naturâ) Früher oder Später zwischen ihnen stattfinde, wird durch folgendes bewiesen: Träfe diese Annahme zu, so müßte entweder die Wesenheit früher als die Existenz, oder die Existenz früher als die Wesenheit sein. Es ist nun aber unmöglich, daß die Wesenheit begrifflich früher sei als die Existenz; sonst müßte

---

[1]) Wenn die Wesenheit ohne die Existenz keine Wirklichkeit hat, dann erlangt sie dieselbe „durch" die Existenz. Dieses „durch" soll nach dem Objizienten ein (logisches) Früher herstellen.

[2]) wörtlich: daß ihr Entstehen (kaun = *γενέσθαι*) als Wesenheit vor sich gehe durch die Ursache der Existenz.

es richtig sein, zu sagen: Der Mensch wurde zum Menschen und kam dann zur Existenz. Denn das begriffliche Früher zwischen zwei Dingen wird durch die Worte „und dann" ausgedrückt, die dem Folgenden, das des ersten „bedarf" (und dieses voraussetzt), vorgesetzt werden. Es verhält sich in Wirklichkeit aber anders; denn dieser Gedanke, daß das Ding früher sei als seine Existenz, ist identisch mit dem Gedanken, daß das Ding nicht existiere und zwar in keiner Weise. Das absolute Nichtsein kann nun aber nicht ein Mensch sein [1]), noch der Existenz vorausgehen, sondern ist einfachhin ein reines Nichts, von dem alle Begriffe verneint werden müssen.

Ebensowenig kann umgekehrt die Existenz begrifflich früher sein als das Ding (die Wesenheit); denn wenn das Dasein früher wäre [2]) als das Ding, dann müßte dies entweder zutreffen a) auf Grund seiner Existenz als solcher, oder b) rücksichtlich ihrer Inhärenz in der Wesenheit. Sie kann nicht früher sein als das Ding, a) wenn man die Existenz in sich betrachtet; denn sonst müßte die Existenz in sich existieren, und dann erst (aus diesem subsistierenden Wirklichen) der Mensch zum Menschen werden. Dies enthält jedoch eine Unmöglichkeit; denn wenn die Existenz als solche wirklich geworden ist, kann sie keine Substanz mehr werden. Sie ist ja ein Hinzukommendes, ja sogar schlechthin ein Akzidens. Daher ist es unmöglich, daß sie eine Eigenschaft des Menschen werde, so daß sie mit ihm verbunden würde; denn

---

[1]) kâna steht hier an Stelle des oben im gleichen Zusammenhange gebrauchten ṣâra. Es wäre also danach zu übersetzen: . . . kann sich nicht zu einem Menschen umgestalten . . .

[2]) Sajid As'ad bemerkt dazu in einer Glosse von Cod. g.: Diese Annahme ist unmöglich; vielmehr ergibt sich aus der Annahme, daß die Existenz der Wesenheit vorausgehe, die Folgerung, daß man in dieser Betrachtungsweise die Existenz (für das Wesen) einfachhin nicht in Rücksicht zieht. Der Umstand aber, daß man von der Existenz abstrahiert, bedeutet noch nicht, daß man die Nichtexistenz positiv betrachtet, noch ist letzteres (das considerare τὸ non esse) eine Konsequenz des ersteren (des non considerare τὸ esse); denn der Verstand kann in der Betrachtung der Wesenheit sowohl von der Existenz als von der Nichtexistenz abstrahieren. Dieses ist nichts anderes als die Abstraktion von zwei kontradiktorischen Dingen bei der Betrachtung des Wesens, und dies ist nicht unmöglich. Unmöglich ist nur, daß beide Kontradiktoria zu gleicher Zeit in dem realen Dinge selbst nicht nur in irgend einer logischen Betrachtungsweise nicht existieren.

die Inhärenz der real existierenden Eigenschaft in ihrem Subjekte (also die Inhärenz der Existenz selbst als Eigenschaft gefaßt) ist erst eine Folge der Subsistenz des Subjektes dieser Eigenschaft (und setzt dieses Subjekt als bereits existierend voraus), wie es offenkundig ist. Wenn daher das Subjekt durch diese Existenz (die ihre Eigenschaft sein soll, wie angenommen wird) existiert, so ergibt sich ein circulus vitiosus[1]). Wenn nun aber das Subjekt (vor der Inhärenz der Existenz als Eigenschaft) durch eine andere Existenz existiert, wird die Frage (betreffs dieser früheren Existenz) ins Unendliche weiter verschoben. b) Ferner ist auch die zweite Möglichkeit ausgeschlossen, daß nämlich die Existenz als der Wesenheit vorausgehend betrachtet wird rücksichtlich ihrer Inhärenz in der Wesenheit[2]). Träfe dies zu, so müßte der Satz richtig sein: der Mensch existierte (indem ihm also das Dasein „inhäriert"), und dann erst wurde er zu einem Menschen. Dies aber ist undenkbar; denn der Satz „der Mensch existierte" erfordert notwendig, daß der Mensch bereits ein „Mensch" ist und (als solcher) existiert. Der zweite Satz aber „dann wurde er zu einem Menschen" erfordert notwendig, daß er auf jener Seinsstufe noch kein „Mensch" war. Beide Sätze verhalten sich also kontradiktorisch.

Man wende nicht ein, die Existenz gehe der Wesenheit nur logisch voraus[3]), d. h. der Verstand betrachte zunächst die Existenz und dann erst die Wesenheit, während er die Aussage formuliert „er existierte und dann erst wurde er Mensch", nicht die andere Aussage „er existierte als Mensch und dann erst wurde er Mensch", so daß ein Widerspruch entstände. In gleicher Weise sagt man, daß das animal vegetativum durch die

---

[1]) vergl. dazu S. 11, 4—19.

[2]) Die Annahme konstruiert sich den Fall, daß das Dasein trotz seiner Eigenschaft als Inhärierendes und gerade präzise in dieser Eigenschaft früher sei als das reale Ding. cfr. S. 11, 10 ff.

[3]) Sajid As'ad bemerkt dazu: Diese Ausführung bildet keine logische Fortsetzung zu dem Vorhergehenden; denn der Umstand, daß (die Existenz der Wesenheit) als Akzidens inhäriere und im realen Dinge (mit ihr) verbunden sei, machen es nicht unmöglich, daß der Verstand die Existenz als der Wesenheit vorausgehend betrachte (ohne daß diese logische Betrachtung sich mit der realen Ordnung deckte).

Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu einem animal sensitivum werde. Man mache nicht diese Einwendung; denn darauf antworten wir: Die Existenz läßt sich nicht anders begrifflich fassen, denn als Akzidens und als verbunden mit einem andern, und daher kann der Verstand sie nicht denken, bevor er ihr Substrat gedacht hat[1]). Wenn dieses nun nicht der Existenz vorausginge, dann müßte es gleichzeitig mit ihr sein; denn eure Aussage „er existierte" bringt es notwendig mit sich, daß die Existenz (in jedem Falle, gleichzeitig oder logisch später) mit einem andern in Verbindung getreten ist. Ist dieser andere nun ein Mensch, so ergibt sich von neuem dieselbe Schwierigkeit. Ist er aber kein Mensch, so können folgende Fälle eintreten: Entweder ist er noch indeterminiert und wird durch das Hinzutreten der Existenz determiniert, oder er ist bereits determiniert als irgend ein individuelles Ding. Im ersteren Falle würde sich ergeben, daß ein Ding durch ein von außen Hinzutretendes, ein Akzidens, in seinem innersten Wesen determiniert würde, was ein Widerspruch ist; denn dieses Determiniertwerden kann nur durch etwas erfolgen, das Teil des Wesens ist (und in das Innere des Wesens eintritt) wie die Differenz in das Genus. So z. B. wird das Genus animal, wenn es zuerst in seiner Indeterminiertheit aufgefaßt und dann das rationale als in ihm vorhanden betrachtet wird, zu einer determinierten Art, nämlich der des Menschen. Daß er sich zur species „Mensch" gestaltet, wird nur durch die Differenz herbeigeführt, die (in den Gattungsbegriff) eintritt, nicht durch die Existenz, die, wie wir bewiesen haben, dem Dinge von außen zukommt. Trifft nun das zweite zu (daß nämlich dieses Subjekt, mit dem die Existenz gleichzeitig auftritt, ein bereits als Spezies und Individuum determiniertes Ding ist), so ergibt sich, daß die Wesenheit des Menschen später wäre als die Existenz eines anderen[2]) (des determinierten Sub-

---

[1]) Diese Behauptung ist nur in dem Sinne aufgestellt, daß die Existenz nicht absolut in sich, sondern formell als „Inhärierendes" aufgefaßt wird. Sajid As'ad scheint dies übersehen zu haben.

[2]) Die Existenz müßte zunächst in einem anderen Dinge, das nicht Mensch wäre, inhärieren; denn ohne ein Substrat ist die Existenz nicht denkbar. Darauf erst würde sie dem Wesen „Mensch" anhaften.

jektes), nicht (nach der ersten Annahme) später als die Existenz des Menschen selbst, was (beides) unmöglich ist.

Ferner gehört die Existenz zu den logischen Eigenschaften des Dinges, die sich von der Wesenheit abstrahieren lassen. Wenn sie daher der Wesenheit vorausgingen, so müßte die logische Eigenschaft also ihrem Subjekte (real) vorausgehen, was unmöglich ist.

Man könnte einwenden: die Wesensform geht doch der ersten Materie voraus, obwohl sie als eine Eigenschaft (= Bestimmung) derselben aufzufassen ist (daher müßte es also auch denkmöglich sein, daß die „Eigenschaft" der Existenz der Wesenheit vorausgehe). Darauf erwidern wir: wenn auch die Wesensform eine Eigenschaft der materia prima ist, so gehört sie dennoch nicht zu den „logischen" Eigenschaften derselben. Das Undenkbare besteht aber nur darin, daß die „logische" Eigenschaft ihrem Subjekte vorausgehe. Wenn du nun weiter einwendest: wenn allgemein die Eigenschaft eines Dinges dem Dinge vorausgehen kann, so muß dies auch von den „logischen" Eigenschaften möglich sein, so antworte ich folgendes: die Wesensform der Substanz bedarf zu ihrer Existenz keines Substrates; sie bedarf eines solchen nur für ihre Akzidenzien (indem sie selbst, mit der Materie vereinigt, dieses Substrat darstellt), weil sie sich mit ihnen verbindet, sich von ihnen trennen kann und durch sie Gestalt annimmt, und nur aus diesem Grunde kann der Verstand den Gedanken fassen, daß die Wesensform der Substanz der materia prima vorausgehe und zwar nur die der Substanz, im Gegensatz zu den logischen Eigenschaften und den Akzidenzien, die zu ihrer Existenz [1]) eines Substrates bedürfen. Diese letzteren aber kann daher der Verstand nicht als ihrem Substrate vorausgehend ansehen.

---

[1]) Dazu bemerkt Sajid As'ad: In dieser Auseinandersetzung liegt ein offenbarer Denkfehler (indem Isma'îl das Logische behandelt wie das Reale); denn die logischen Eigenschaften haben überhaupt keine Existenz, so daß sie, um zu existieren, irgendwie eines Substrates bedürften. Daher ist es auch für den Verstand unmöglich, daß er diese Eigenschaften als ihrem Substrate (real) vorausgehend betrachte. Sie gehören vielmehr zu denjenigen Dingen, die überhaupt kein Dasein haben, und daher kann der Verstand sie beliebig als dem Substrate (logisch) vorausgehend betrachten, ohne irgend welche Schwierigkeit, wie es Ansicht der späteren Schule der Philosophen ist.

Freilich wäre es möglich, daß die Existenz der Wesenheit vorausgehe, wenn man die Lehre desjenigen annimmt, der sagt, die Existenz sei die realste der Wesenheiten [1] (die dann die Stelle der Gottheit einnähme), und dementsprechend behauptet, daß die Weltdinge sich nur durch die Akzidenzien unterscheiden, die man gewöhnlich mit dem Namen „Wesenheiten" bezeichnet. So würde man sagen, daß z. B. das eigentlich reale Wesen des Menschen die Existenz sei und daß er sich nur durch ein Akzidens, nämlich das animal rationale, von allem unterschiede, was nicht Mensch sei, im Gegensatz zu der Lehre der meisten Philosophen. Nach dieser letztern wäre obiges nicht möglich [2].

Die Existenz gehört, um es kurz zu sagen, nicht [3] zur Gruppe der inhärierenden Dinge, die auf die Wesenheit erst folgen, entsprechend dem, was wir auseinandergesetzt haben. Man könnte daher vermuten, die Existenz gehöre zu den logischen Bestimmungen, die der Wesenheit vorausgehen, jedoch nur in dem Sinne und insoweit als in der obigen Diskussion dargetan ist, daß sie nicht „später" als die Wesenheit sein kann. Doch dieses ist ein Irrtum; denn aus dem Umstande, daß die Existenz nicht später als die Wesenheit sein kann, folgt noch nicht, daß sie früher sei als sie, da auch das tertium noch möglich ist, daß sie gleichzeitig mit ihr sei (S. 332, 24). Die Behauptung des Philosophen besagt aber nur, daß sie nicht später sei als die Wesenheit, ohne daß er zugleich behaupte, sie könne ebensowenig früher sein. Der Philosoph stellte aber diesen Satz aus dem Grunde auf, weil die Einbildung sich leicht und vorschnell vorstellt, die Existenz sei später als die Wesenheit, weil letztere subiectum inhaesionis für die Existenz ist, und daher leugnete er (nur die eine Seite der Frage), daß das Dasein später sei als die Wesenheit, um einen Irrtum zu vermeiden.

Nachdem der Philosoph bewiesen hat, daß die Existenz den kontingenten Wesenheiten von außen zukomme, will er die Exi-

---

[1]) wörtlich: essentia essentiarum, dem Sinne nach: die allen Dingen zugrunde liegende Wesenheit.

[2]) Die Mystiker kleideten diese ihre pantheistische Lehre in die Worte: „Keiner (existiert) außer Ihm."

[3]) cfr. dazu die andere Lesart 11, 3—4.

stenz eines Wesens (nämlich Gottes) dartun, dessen Individualität und Existenz mit seinem Wesen zusammenfalle [1]).

Daß ein Ding dem andern inhäriere, ist, in sich betrachtet, etwas Mögliches, Zufälliges, und es bedarf deshalb (wie alles Mögliche) zu seiner Existenz einer Ursache. Diese Ursache ist nun notwendigerweise entweder das Wesen des Dinges selbst oder ein anderes. Die Existenz kann nun aber nicht zu denjenigen Akzidenzien gehören, die dem Ding aus seinem eigenen Wesen heraus anhaften; denn, träfe dieses ein, dann ergäbe sich entweder, daß sie dem Dinge inhäriere, vordem oder nachdem es zur Existenz gelangt ist. Nun kann dem Dinge aber die Existenz nicht inhärieren, bevor es existiert, denn (11, 6 ff.) es ist ein Widerspruch, daß dem Nichtexistierenden — sei es, daß man es auffaßt, insofern es die Fähigkeit hat, die Existenz aufzunehmen oder nicht — etwas notwendig inhäriere, das ihm in der Existenz erst folgt.

Man könnte nun einwenden: Wenn dieser Beweis zuträfe, so ergäbe sich, daß die kontingenten Wesenheiten nicht aufnahmefähig wären für die Existenz; denn die klare Einsicht des Verstandes sagt, daß dem Nichtexistierenden nichts inhärieren könne, das ihm in der Existenz erst folgt — inhärieren könne, sei es auf dem Wege des Verursachens oder des Bewirkens (indem die Wesenheit causa efficiens wäre) oder auf dem Wege des Empfangens und Bewirktwerdens (indem die causa efficiens außerhalb der Wesenheit läge). Darauf erwidere ich, daß dasjenige, was die Existenz aufnimmt, dieselbe von einem andern empfängt, und daher muß der Verstand es als frei von der Existenz betrachten; sonst ergäbe sich, daß ein bereits Wirkliches erst wirklich würde. Der Verstand muß dieses Ding auch als frei vom Nichtsein auffassen, damit nicht zwei contradictoria (Sein und Nichtsein im Entstehungsprozeß des Dinges) zusammentreffen [2]). Anders verhält sich derjenige, der die Existenz verleiht, sei es daß er eine Existenz a se oder eine ab alio besitze. Er muß konsequenter-

---

[1]) R. Ende von Nr. 1.

[2]) Zwei Kontradiktoria können nicht zugleich in demselben Substrate sein. Das Nichtsein scheint hier als etwas Positives aufzutreten, ähnlich dem in der Auffassung der Mu'tazila. cfr. al-Gazâli Tahâfut S. 22 f.

weise existieren; denn die Seinsstufe des Hervorbringens setzt die Existenz (im Hervorbringenden) voraus [1]), und solange ein Ding selbst nicht existiert, kann es auch nicht die Existenz verleihen.

Die Worte meines Gegners setzten voraus, daß der Ausdruck: „die Wesenheit empfängt die Existenz" als ein Empfangen in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen sei, nämlich dem, daß die Wesenheit bereits subsistiere und daß dann die Existenz ihr wie ein Akzidens seinem Substrate zukomme. Jedoch verhält es sich anders; denn das „Empfangen", in diesem Sinne genommen, ist nur dann denkbar, wenn der Empfangende bereits eine selbständige Existenz besitzt, auch ohne dasjenige, was er erhalten soll. Nun aber verhält sich die Wesenheit in Beziehung auf die Existenz zweifellos anders; denn die Subsistenz der Wesenheit ist eben ihre Existenz, indem diese letztere nicht ein Ding ist, das in dem Wesen wie in einem Substrate wäre, nachdem dasselbe früher bereits Existenz besaß. Daraufhin behaupten wir: Will der Gegner mit seinem Einwande „Es ergibt sich, daß die Wesenheit nicht aufnahmefähig ist für die Existenz" ein „Aufnehmen" in dem oben bezeichneten realen Sinne ausdrücken, so konzediere ich die Konsequenz (und die Schlußfolgerung, das Konsequens), die unbedingt richtig ist. Will der Einwand aber ein nur logisches „Aufnehmen" bezeichnen, in dem Sinne, daß der Verstand zwischen Wesenheit und Dasein eine Beziehung finden kann, wie die zwischen Aufnehmendem und Aufgenommenem, indem er die Existenz von der Wesenheit abstrahiert, so ist die Folgerung (daß das Aufnehmen der Existenz in diesem Sinne unmöglich sei) unrichtig, und demnach ist es (11, 9) ebenfalls ein Widerspruch, daß der Wesenheit, die die Fähigkeit besitzt, die Existenz aufzunehmen, etwas Reales inhäriere, oder aus ihr etwas Reales entstehe, bevor sie selbst Realität besitzt.

„Die Realität kann (11, 11) einer Substanz nicht erst dann inhärieren, wenn letztere früher bereits Realität besaß." Dieser Beweis ist offenbar richtig, wenn die frühere Realität (die der Substanz) dieselbe ist, wie die inhärierende. Wenn sie aber eine andere Realität ist, so ergibt sich neben dem oben genannten

[1]) **wörtlich: ist später als die Existenz. Die Ursache muß das, was sie als Wirkung setzt, also die Existenz, in sich bereits besitzen.**

noch der weitere Widerspruch, daß das Ding, mit zwei Existenzen behaftet, existiere, sei es nun, daß die frühere Realität vereinigt sei mit der späteren (der inhärierenden), oder nicht, indem die Zeit, in der die zweite Realität beginnt, der Wesenheit zu inhärieren, zugleich die Zeit ist, in der die erste Realität (die der Substanz) aufhört zu sein. Jedoch bleibt zu überlegen übrig, ob sich nicht eine Unmöglichkeit in der so gezogenen Schlußfolgerung [1]) befindet.

Ein Ding kann einer Wesenheit aus innerer Notwendigkeit heraus nur dann inhärieren, wenn das Ding selbst Existenz besitzt.

2. Notwendigkeit, Möglichkeit und Dasein.

Daß ein Wirkliches von einem andern in notwendiger Weise (11, 23) abhängt und herstammt, hat zur Voraussetzung, daß dieses andere, erste Wirkliche zunächst in sich selbst den Charakter des Notwendigen [2]) hat, da kein Ding, solange es nicht a se oder ab alio notwendig [3]) existiert, eine Wirkung notwendig hervorbringen kann. Nun könnte man einwenden, der dem Wesen a se anhaftende Charakter des Notwendigen gehört zu den notwendigen Konsequenzen des Wesens, und daher ist das Wesen Ursache für diese Eigenschaft des Notwendigen. Daher ist es also, ausgestattet mit der Notwendigkeit, nicht früher als seine Wirkung (die Eigenschaft des Notwendigen. Es müßte nach dem Kausalgesetze aber dennoch bereits in dieser früheren Existenz den Charakter des Notwendigen besitzen; sonst könnte es denselben nicht aus sich als Wirkung hervorbringen). Denn wenn das Wesen dieser Eigenschaft vorausginge, indem es bereits mit dem Charakter des Notwendigen behaftet wäre, so könnten zwei Fälle eintreten: entweder existiert es bereits mit dieser Notwendigkeit behaftet (die es erst als Wirkung empfangen

---

[1]) Es ist die Schwierigkeit, sich vorzustellen, wie die existentia subsistentis vernichtet wird, wenn die existentia inhaerens eintritt. Das Subjekt würde seine Existenz verlieren in dem Augenblicke, wenn das Akzidens eintritt.

[2]) Was die Ursache nicht in sich besitzt, kann sie auch der Wirkung nicht verleihen. Besitzt die Ursache nicht den Charakter des Notwendigen, dann kann sie ihn auch nicht ihrer Wirkung mitteilen.

[3]) Das Kontingente ist notwendig in Bezug auf seine Ursache.

soll), dann existierte ein Wirkliches (die Eigenschaft des Notwendigen) bereits vor seiner Existenz, oder das Wesen existiert behaftet mit einer anderen Notwendigkeit als der, die es erst hervorbringen soll, und dann wird die Frage (von welcher Ursache sie stamme) auf diese übertragen. Jedoch geht dies nicht in infinitum weiter, sondern endigt bei einem Notwendigen, dem kein Notwendiges mehr vorausgeht. Dann ist aber die Behauptung (11, 22), die Ursache bringt nur dann, wenn sie den Charakter des Notwendigen hat, in notwendiger Weise ihre Wirkung hervor, nicht in ihrer allgemeinen Bedeutung richtig[1]), und dann ist auch die Thesis wahrlich nicht durch diese Ausführungen erwiesen[2]), es sei denn, daß Alfârâbî die Ursache näher charakterisiert[3]), als Ursache der „Existenz", und so müßte ge-

---

[1]) Es muß also nach diesen Ausführungen eine Ursache geben, die die Notwendigkeit hervorbringt, ohne selbst notwendig zu sein. Der Einwand faßt die Notwendigkeit nur als Wirkung auf, weil er sich dieselbe nur logisch später als die Existenz vorstellt, eine krasse Übertragung des Logischen auf das Reale.

[2]) Die Thesis besagt, daß die Ursache der Existenz, also die Substanz, selbst bereits Existenz besitzen muß, um Ursache sein zu können, und diese Thesis soll zu der anderen hinführen, daß die Existenz kein notwendiges, inneres Inhärens der Substanz sein kann.

[3]) Der erste, noch nicht eingeschränkte Syllogismus lautet:

propositio maior: Die Ursache bringt ganz allgemein genommen nur dann, wenn sie selbst den Charakter des Notwendigen hat, ihre Wirkung notwendig hervor.

propositio minor: Nun aber ist die Wesenheit Ursache und zwar ihres Inhärens, der Existenz.

conclusio: Also bringt sie ihre Wirkung, d. h. die Existenz nur dann notwendig hervor, wenn sie selbst den Charakter des Notwendigen hat.

Dies soll beweisen, daß die Existenz kein Akzidens sein kann; denn wenn die Ursache bereits den Charakter des Notwendigen hat, besitzt sie auch schon die Existenz und kann diese also nicht mehr für sich hervorbringen. Nun aber ist nach Isma'îl der Obersatz falsch; denn es gibt eine Ursache, die eine Wirkung hervorbringt, ohne daß sie den Charakter des Notwendigen hätte, und dies ist die Substanz, wenn sie für sich diese ihre eigene Eigenschaft der Notwendigkeit hervorbringt. Sie kann dieselbe noch nicht besitzen, wenn sie dieselbe als Wirkung erst hervorbringen soll. Deshalb muß der obige Syllogismus eingeschränkt werden:

Die Ursache der Existenz bringt nur dann, wenn sie selbst den Charakter des Notwendigen hat, ihre Wirkung in notwendiger Weise hervor. Nun aber ist die Substanz Ursache ihres Inhärens (ihrer Exi-

sagt werden, „die Ursache, d. h. die Ursache der Existenz, bringt nur dann, wenn sie den Charakter des Notwendigen hat, in notwendiger Weise ihre Wirkung hervor". Dann fällt der Einwand weg [1]). Jedoch beweist seine Darlegung nicht das, was er behauptet hat; denn wenn er mit dem Satze „das Subjekt der Inhärenz, das ein inhärierendes zur notwendigen Folge hat, ist Ursache für das, was ihm folgt und inhäriert" besagen will, daß dies handelt von der Ursache seiner Existenz selbst, so ist dieses undenkbar (infolge der Gründe S. 11, 5—18). Will er aber damit irgend eine Ursache bezeichnen, ohne daß sie näher bestimmt sei als Ursache der Existenz oder als Ursache eines andern, wie es der offenbare Wortlaut will, so ist dieses richtig. Wenn jedoch in der propositio maior die Ursache als Ursache der Existenz bestimmt wird (so müßte diese Bestimmung auch in dem terminus medius der propositio minor wiederholt werden [2]). Dies geschieht aber nicht im Texte, wo allgemein von jedem Inhärens die Rede ist, so daß also auf diese Weise, entgegen den Regeln der Logik), der Mittelbegriff nicht doppelt gesetzt wird.

---

stenz). Also bringt sie nur dann, wenn sie selbst den Charakter des Notwendigen hat, ihre Wirkung, die Existenz, d. h. ihr Inhärens, hervor. Der Wortlaut widerspricht aber dieser Auslegung; denn das Beispiel des subiectum inhaesionis setzt voraus, daß die Ursache, also hier das subiectum inhaesionis, im ganz allgemeinen Sinne gemeint ist und nicht nur von der Existenz gilt. Zudem ist die propositio maior nach S. 11, 5—18 unrichtig.

[1]) Die Objektion besagt kurz: Die propositio maior ist weder allgemein richtig S. 341, noch auch sanierbar S. 342.

[2]) Der Syllogismus Fârâbîs ist folgender:

propositio maior: Die Ursache (der Existenz) bringt nur, wenn sie selbst notwendig ist, notwendig ihre Wirkung hervor.

propositio minor: Das subiectum inhaesionis hat nun die Eigenschaft einer notwendig wirkenden Ursache für das Inhärens.

conclusio: Also bringt dieses subiectum inhaesionis sein Inhärens als seine notwendige Wirkung nur dann hervor, wenn es selbst notwendig ist.

Die Ursache ist im terminus medius der minor nicht in der gleichen Weise wie in der maior determiniert. Der terminus medius der propositio maior (die Ursache der Existenz) handelt nur von der Ursache für die Existenz; der terminus medius der propositio minor („hat die Eigenschaft einer Ursache") gilt von der Ursache schlechthin. Dadurch entsteht eine quaternio terminorum. Die minor müßte lauten: Das subiectum inhaesionis ist nun aber Ursache für die Existenz (terminus medius); also bringt es seine Wirkung notwendig hervor, wenn . . .

Darauf erwidern wir folgendes: Wir geben nicht zu, daß der dem Wesen a se anhaftende Charakter des Notwendigen eine aus dem Wesen sich notwendig ergebende Bestimmung (also inhärierende Eigenschaft) sei; sondern dieser Charakter des Notwendigen ist wie der der Existenz das Wesen selbst und bedarf keiner hervorbringenden Ursache. Der von einem andern (ab alio) herstammende Charakter des Notwendigen (also das einer Wirkung anhaftende Notwendige) aber ist von diesem andern entlehnt, und dieser andere geht, behaftet mit dem Charakter des Notwendigen, seiner Wirkung voraus, wie es an seinem Orte bewiesen wurde (R. Nr. 2 und in den Gottesbeweisen im allgemeinen). Was aber den anderen Teil des Einwandes angeht betreffs der Determinierung des Begriffes der Ursache in (dem terminus medius) der propositio maior als Ursache der Existenz, so könnte die propositio minor so verstanden werden, daß der Gedanke wäre: das Subjekt der Inhärenz, das die Existenz eines Inhärierenden notwendig zur Folge hat, ist per se die Ursache für die Existenz [1]), und dann ist der Syllogismus in seiner minor denknotwendig und richtig und enthält keinen Widerspruch [2]). Dagegen liegt ein solcher in der maior, sei es nun, daß in ihr die Ursache als Ursache der Existenz determiniert wird, oder daß sie allgemein gebraucht ist (denn in jedem Falle ist sie im Kontexte nur als Ursache der „Existenz" zu verstehen, weil von anderen Ursachen nicht die Rede ist).

Wenn mit dem Notwendigen dasjenige notwendige Existieren gemeint ist, das dem bereits existierenden Wesen anhaftet, so

---

[1]) Die propositio minor ist ganz allgemein gehalten. Sie kann deshalb, wenn die Existenz ein inhaerens ist, auch von dieser gelten, und wenn es sich um ein subiectum inhaesionis handelt, das die Existenz seines inhaerens hervorbringt, so ist damit schon gesagt, daß es sich um eine causa existentiae, nicht um eine andere causa handelt. Die Ursache ist also in der minor in demselben Sinne wie in der maior genommen, so daß die quaternio terminorum vermieden wird. Der Fehler der Objektion liegt aber in der maior, denn in ihr darf in keinem Falle die Ursache als Ursache der Existenz determiniert werden, weil sie einen Widerspruch enthält und auch das besagt, was Alfârâbî widerlegen will, weil es eine Ursache der eigenen Existenz überhaupt nicht geben kann.

[2]) wörtlich: „und nimmt kein Verhindern auf", d. h. kann nicht verneint werden.

ist es einleuchtend, daß dieses nicht der Existenz vorausgehen kann. Es muß ihr vielmehr erst nachfolgen; denn es haftet dem Dinge der Charakter der Notwendigkeit erst[1]) an unter der Voraussetzung, daß ihm das Prädikat, nämlich die Existenz, zukomme. Bezeichnet jedoch der Ausdruck „notwendig" das Notwendige im allgemeinen oder das dem Wesen vorausgehende Notwendige (d. h. den Charakter des Notwendigen in der Wirkursache), so ist es nicht klar, daß dieses nicht der Existenz vorausgehen sollte[2]). Es könnte jedoch ebensowohl zutreffend sein, diese Unklarheit dahin aufzuklären, daß man sagte: auch das allgemein aufgefaßte, abstrakte Notwendige kann nicht früher sein als die Existenz, weil es eine logische Eigenschaft ist, die bekanntlich später sein muß als die Existenz.

Man könnte nun einwenden: Selbst wenn die Notwendigkeit eine logische Eigenschaft ist, so ist sie doch eine solche Art derselben, daß sie der Existenz ihres Substrates vorausgehen kann; denn solange[3]) ein Ding weder a se noch ab alio (indem es verursacht wird) den Charakter des Notwendigen erhält, existiert es nicht. Daher ergäbe sich die Folgerung, daß die Notwendigkeit (als Eigenschaft eines bereits bestehenden Substrates, das die Funktion der Wirkursache ausübt) früher wäre, als die Existenz (eines Dinges, das erst entstehen soll, so daß der Charakter der Notwendigkeit von der Wirkursache auf die Wirkung übergeht).

Auf diese Einwendungen erwidere ich: Daß das Akzidens, das keine selbständige Existenz besitzt, — sei es nun eine solche

---

[1]) oder: „denn das Notwendige ist erst dann eine denknotwendig sich ergebende Beziehung (vielleicht nisba zu ergänzen) (des Dinges zu seiner Ursache), wenn die Bedingung erfüllt ist, daß das Prädikat bereits wirklich ist." Diese Wiedergabe trägt der präzisen Bedeutung von ḍarûrî mehr Rechnung und entspricht mehr der philosophischen Ausdrucksweise Isma'îls (s. S. 341).

[2]) wörtlich: „darin, daß das Notwendige nicht früher ist als die Existenz, liegt eine Dunkelheit"; denn die Ursache muß in vorzüglichem Sinne alle Bestimmungen besitzen, die sie der Wirkung mitteilt. Die Objektion setzte voraus, daß die Notwendigkeit später ist als die Existenz, indem sie nur das geschöpfliche Sein im Auge hatte. In Gott kann sie in ihrer Definition als Ursachlosigkeit, Aseitas, aber als der Existenz des Geschöpfes vorausgehend aufgefaßt werden, da in jeder Wirkursache der Charakter des Notwendigen wenigstens naturâ früher ist als der ihrer Wirkung.

[3]) Die „Bedingung" für die Existenz ist also die Notwendigkeit. Jeder Bedingung kommt aber ein Früher zu rücksichtlich des Bedingten.

wie die der (realen) Akzidenzien oder keine solche wie die der logischen Eigenschaften — der Existenz seines Substrates (in irgend einer Weise) vorausgehe, ist unmöglich, wie früher bewiesen wurde. Ferner ist das Notwendigsein der Wesenheit entweder a se oder ab alio. Im ersten Falle kann es der Existenz des notwendig Seienden nicht vorausgehen; denn kein Ding kann früher sein als der Notwendige (Gott) [1]. Das zweite (die necessitas ab alio) verhält sich wie die Möglichkeit (cfr. 12, 8—9), wenn und indem diese Art der necessitas der Beziehung der Existenz zur Wesenheit vorausgeht. Jedoch kann (die Möglichkeit) nicht, absolut genommen [2]), früher sein als die Beziehung der Existenz zur Wesenheit; denn wenn wir das Wesen des Zufälligen betrachten und die Existenz auf dasselbe beziehen, so finden wir, daß die Möglichkeit (und Zufälligkeit) eine Eigenschaft dieser Beziehung ist, und dadurch, daß die Ursachen der Existenz zur Wirklichkeit gelangen (und zwischen beiden, Wesenheit und Dasein, die Vermittelung bilden), entsteht diese Beziehung (der Existenz) aus dem reinen Möglichsein. (Aus einem necessarium kann diese Beziehung also nicht entstehen.) So gelangt man zu einem

---

[1]) In einem Gottesbeweise ist naturgemäß die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, zu betonen, daß kein Wirkliches der Gottheit vorausgehe. Daher können auch die in sich (a se und in se) notwendigen Verhältnisse der Dinge wie z. B. die mathematischen, obwohl sie notwendig sind, der Gottheit nicht vorausgehen.

[2]) Bisher betrachtet der Kommentator das Verhältnis dieser metaphysischen Begriffe in einem einzelnen Vorgange, dann in der ganzen Kette des Entstehens und Vergehens. Deshalb ist im Texte muṭlaqan = „absolut genommen" zu ergänzen. Oder: „Jedoch kann (die Notwendigkeit als necessitas „inhaerens" relationi aufgefaßt) nicht im eigentlichen Sinne der Beziehung der Existenz zur Wesenheit vorausgehen; denn (ebensowenig vermag dieses die Eigenschaft der Kontingenz)." Jedes inhaerens ist später als sein subiectum inhaesionis. Faßt man die Notwendigkeit aber als diejenige, die der Ursache der Existenz inhäriert, so ist sie früher als diese Relation des Daseins zur Wesenheit. Es sind also zwei Fälle zu unterscheiden: die Notwendigkeit, die der causa necessario efficiens inhäriert, und diejenige, die der Relation der essentia zur existentia anhaften soll. Weil nun dieser Relation, wenn sie zur realen Existenz gelangt ist, die Bestimmung der Kontingenz anhaftet, kann ihr nicht „vorher" die Bestimmung der „necessitas" zukommen; denn dem, was später ein ens possibile ist (die besagte Relation), kann in einer früheren Phase kein ens necessarium vorausgehen. Aus einem Notwendigen entsteht nur ein Notwendiges, kein Mögliches.

Notwendigsein, nämlich zu dem der Ursache (wörtlich: der vorausgehenden Notwendigkeit). Diese geht voraus, und dann erst wird jene Beziehung der Wesenheit zum Dasein aktuell wirklich. Daher ist diese Art des Notwendigseins dem Aktuellwerden [1]) vorausgehend, aber später als das Möglichsein [2]), wie auch ebenfalls das Möglichsein der Bezeichnung des Dinges als eines Aktuellen vorausgeht [3]), aber später ist als irgend eine andere, absolut gedachte Seinsweise [4]), die von ihm ausgesagt werden kann, da die Möglichkeit eine Qualität ist (und die Qualität später sein muß als ihr Subjekt, nämlich diese Seinsweise).

Was nun diese Frage anbetrifft, ob das Spätersein der Notwendigkeit in Hinsicht auf diese Existenz [5]) eine ausreichende Vor-

---

[1]) wörtlich: früher, als daß man von dem Dinge das Aktuellsein aussagt, und später, als daß man von ihm das Möglichsein aussagt.

[2]) Die Reihenfolge der Prädikate, die beim Vorgange des Werdens von dem Dinge und seiner Wirkursache prädiziert werden, ist folgende: 1) Voraussetzung des Werdens ist, daß das Ding möglich ist; 2) dann verleiht die Ursache den Charakter des Notwendigen (cfr. S. 12, 8); dieser muß also in der Ursache bereits früher enthalten sein, sonst könnte die Wirkung ihn nicht von ihr empfangen; 3) durch die Wirkung der Ursache wird das Ding aktuell wirklich. Also wird an dritter Stelle das Aktuellsein prädiziert, und dieses erhält 4) von der causa efficiens den Charakter des Notwendigen.

[3]) Die Reihenfolge der Prädikate, die einem entstehenden Dinge zukommen, ist also folgende: 1. Zunächst wird ein absoluter Inhalt aufgestellt, der so beschaffen ist, daß die modi entis sich zu ihm wie Qualitäten verhalten, also z. B. die Wesenheit, dann 2. die Möglichkeit; denn damit das Ding wirklich werde, muß es zunächst möglich sein; dann 3. das esse actu, d. h. die Existenz, und wenn diese in der Beziehung zur causa efficiens aufgefaßt wird, erscheint sie 4. mit dem Charakter des Notwendigen behaftet. Letzteres Prädikat kommt dem Dinge also erst an vierter Stelle zu.

[4]) wörtlich: „später als irgend eine Prädikation schlechthin"; denn bevor ein Subjekt mit irgend einer Seinsweise aktuell bezeichnet werden kann, muß es freilich die Möglichkeit für dieselbe besitzen. Aber man kann irgend ein Prädiket, z. B. das esse infinitum oder esse perfectum, in abstracto konzipieren und dann erst in Rücksicht ziehen, ob dieses Prädikat einem bestimmten Subjekte zukommt oder nicht. In dieser Auffassung wäre also die Reihenfolge: 1. das abstrakte Prädikat, 2. die diesem inhärierende Möglichkeit, einem Dinge beigelegt zu werden, 3. das Wirklichsein des Prädikates im Subjekte.

[5]) Es wurde im vorherigen von dem umgekehrten Verhältnisse geredet, daß die Notwendigkeit der Existenz vorausgeht. Jedoch bewegte sich diese Thesis innerhalb der größeren, die besagte, daß die inhärierende Notwendigkeit später sein müsse als ihr subiectum inhaesionis. Für die hier angeregte

aussetzung ist für das Erschaffen[1]) oder nicht, so ist dies eine andere Frage, verschieden von der, ob die Existenz dem Not-

---

Frage kommen zunächst zwei Existenzweisen in Betracht, die direkt oder indirekt bereits genannt sind. Es ist die Existenz der Beziehung des Daseins zur Wesenheit und die der Wirkung selbst, d. h. der Substanz des entstandenen Dinges. Ihnen haftet das Notwendige an und ist deshalb „später" als ihr Dasein. Nimmt man sodann das „Spätersein" als „Späterwerden", was nach dem arab. Terminus nicht ausgeschlossen ist, so käme auch noch die Ursache in Betracht. Das Notwendigsein wird „später" als die Ursache, d. h. es wird durch die Ursache einem Sein inhärierend, das „später" ist als erstere. Schließlich könnte man dieselbe Frage für die Substanz der Ursache stellen. Siehe folgende Anmerkung.

[1]) In dem entstehenden Dinge ist der Charakter des Notwendigen später als der des Daseins, und daher ist in allen geschöpflichen Dingen das Dasein eher als die Notwendigkeit. Es stellt sich nun die Frage, ob auch in der Wirkursache dieses Verhältnis das gleiche ist. Wir hatten bereits gesehen, daß die Notwendigkeit in der Ursache früher sein muß als die Notwendigkeit in der Wirkung. Ist nun innerhalb der Ursache allein die Notwendigkeit gleichfalls früher als die Wirklichkeit und das Dasein? oder muß hier nicht das umgekehrte Verhältnis stattfinden? Kann ein Ding schaffend wirken, wenn in ihm das Notwendigsein später ist als die Existenz? Wenn jedoch die necessitas zur Substanz der Ursache im Verhältnis des Inhärens steht, dann muß sie auch in ihr ein posterius sein. Besitzt diese in ihrem innersten Wesen also kontingente Substanz die Fähigkeit, eine andere hervorzubringen? Dieser Auslegung stellt sich jedoch eine Schwierigkeit entgegen. Der Infinitiv „îgâd" wird im folgenden Texte als ein passivischer aufgefaßt, und so liegt es nahe, ihn auch in diesem Zusammenhange in diesem Sinne zu verstehen. Der Gedanke wäre dann: ob das posteriorem esse der Notwendigkeit rücksichtlich der Existenz einfachhin gelte, ohne genauere Determinierung, sei es, daß es sich um ein zeitliches oder um ein naturâ prius handele, oder ob eine solche Reihenfolge der Prädikate in einzelnen geschöpflichen Dingen und betreffs der Relation ihrer Wesenheit zum Dasein überhaupt nicht erforderlich sei, damit sie hervorgebracht werden können, dies zu untersuchen ist eine andere Aufgabe, die verwandt ist mit dem Problem der ewigen Schöpfung, in dem es sich um die Aufeinanderfolge der Möglichkeit und Wirklichkeit handelt. Zum Verständnis des Folgenden sei bemerkt, daß die Verhältnisse, die eine Denknotwendigkeit einschließen, wie auch die Substanzen der Hochwelt das existere actu „erfordern". Sie sind ewig und unvergänglich. In ihnen sind also die Begriffe der Möglichkeit, Existenz und Notwendigkeit nur nach einem logischen Früher und Später geordnet. Anders verhalten sich die kontingenten Dinge. Auch in ihnen ist die Notwendigkeit nur logisch später als die Existenz, aber zeitlich später als die Möglichkeit, d. h. ihr aktuelles Dasein ist nicht immer gewesen. Dazu vergleiche man Thomas, contr. gent. II. cap. 29. sub „Tertio". Invenitur autem necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute; quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principibus essentialibus et ex causis efficientibus sive

wendigen vorausgehe, und dieses letztere war unsere Thesis. Es ist nun offenbar, daß es nicht nur eine hinreichende, sondern sogar eine notwendige Bedingung (für das Geschaffenwerden) ist, daß das Notwendigsein der aktuellen Existenz erst folge. Daher erfordert das Bestehen [1]) mancher begrifflich faßbaren Dinge und Verhältnisse das aktuelle Dasein (d. h. sie existieren notwendigerweise), die anderer nur das Dasein (esse) im allgemeinen (so daß auch die modi entis, also eventuell auch der Charakter der nur möglichen Existenz genügen würde), entsprechend dem, was der richtig urteilende Verstand erkennt. Dasjenige aber, was in keiner Weise den Charakter des Wirklichen hat, wie z. B. das absolute Nichtsein, kann nicht behaftet sein mit irgend einem (modus des) Wirklichen. Aus diesem Grunde muß das Prädikat des Notwendigen im angeführten Beweise (11, 20—27) von dem Notwendigen, das inhäriert [2]), aufgefaßt werden, damit der Beweis zur Thesis [3]) stimmt.

Noch etwas bleibt zu überlegen übrig. Die Möglichkeit setzt die Substanz des Möglichen als subiectum inhaesionis voraus und muß daher von ihr verursacht sein (da das Inhärierende Wirkung seines Subjektes ist, cfr. S. 11, 18—19); deshalb müßte seine Ursache, nämlich das Subjektum, die Substanz, notwendig sein, bevor sie mit der Möglichkeit behaftet ist. Dieses Notwendigsein kann nun kein dem Wesen a se anhaftendes sein,

---

moventibus. Ferner: Quantum ad causas formales vel materiales nihil prohibet, etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri ex hoc enim, quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit, ea calida aut frigida esse, et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit, quod tres angulos aequales duobus rectis haberet.

[1]) Der Terminus für Bestehen bezeichnet auch das Inhärieren, was dem Kontexte besser entspricht.

[2]) Es ist der Charakter des Notwendigen in der Wirkung gemeint, der die Existenz voraussetzt, nicht die Eigenschaft des Notwendigen, die der causa efficiens zukommt und die der Existenz der Wirkung vorausgeht.

[3]) Die Thesis ist: die Existenz kann nicht Akzidens sein; der Beweis: das Akzidens ist Wirkung der Substanz. Die kausale Wirkung setzt aber den Charakter des inhärierenden Notwendigen in der Substanz voraus, und dieser seinerseits ist wiederum später als die Existenz der Substanz. Also kann die Existenz kein Akzidens der Substanz werden, weil sie bereits in ihr vorhanden sein muß, vordem das Akzidens von ihr hervorgebracht werden kann.

sonst ergäbe sich das oppositum [1]) dessen, was vorausgesetzt war (daß das Wesen ein mögliches sei). Es kann ferner auch nicht als ein Notwendigsein aufgefaßt werden, das ab alio (a causa efficiente) abzuleiten ist; denn das esse necessarium ab alio ist nach dem Vorausgehenden später als das Möglichsein (der hervorgebrachten Substanz) [2]). Die Antwort, die zur Widerlegung dieses Einwandes vorgebracht wird, ist: Wir entschließen uns dazu, zu behaupten, daß es sich um ein wesenhaft (a se) Notwendiges handele, und leugnen, daß sich das oppositum des Vorausgesetzten ergebe. Dieses träte nur dann ein, wenn es sich um das Notwendigsein der Existenz handelte. Handelt es sich aber um das Notwendigsein der Möglichkeit, so ist kein Widerspruch zu befürchten. Daher ist das Mögliche nach der Definition seines Wesens notwendigerweise ein Mögliches (necessario est ens possibile), nicht notwendigerweise ein Existierendes, und nur bei letzterem ergäbe sich ein Widerspruch. Daher kann diese Art des Notwendigseins später sein als die Bestimmung der Existenz, die von der Wesenheit ausgesagt wird. Sie verhält sich darin ebenso wie die Bestimmung des Möglichseins. Jedoch geht sie der Bestimmung des Wesens als eines möglichen voraus [3]). Der

---

[1]) Wenn das Wesen a se notwendig ist, dann kann es allerdings eine notwendig wirkende Ursache werden und Inhärenzien schaffen, aber es kann nicht mehr ein nur mögliches, ein ens possibile werden, selbst wenn die possibilitas ein inhaerens ist. Die Notwendigkeit der Existenz darf der Ursache selbst nicht zukommen. Die hier vorgebrachte Schwierigkeit ist verschieden von der oben genannten. Dort handelt es sich um die Existenz, hier um die Möglichkeit; beide sollen gleicherweise zur Substanz nach Art von Akzidenzien hinzutreten. Daher darf man diese letzte Schwierigkeit nicht in der Weise widerlegen, daß man die Ursache der Möglichkeit behandelt wie die Ursache der Existenz.

[2]) Die Ursache hat den Charakter des Notwendigen. Weil also die Substanz Ursache ihrer Eigenschaft, des Möglichen, ist, muß sie vordem notwendig sein. Im zweiten angeführten Falle wäre die Reihenfolge der Eigenschaften der Substanz: possibilitas — necessitas ab alio — possibilitas. Betreffs der ersten Möglichkeit wiederholt sich also dieselbe Frage wie betreffs der zweiten et sic in infinitum, ohne daß man je zu einer kausalen Erklärung der Eigenschaft gelangte.

[3]) Die Reihenfolge der Prädikate, die der Substanz als Ursache des Möglichen zukommen, ist also: 1) das Dasein, 2) necessitas possibilitatis, die die causa possibilitatis besitzen muß, damit sie ihre Wirkung, die possibilitas, necessario hervorbringen kann, 3) possibilitas inhaerens, die der Wesenheit wie ein Akzidens anhaftet.

Einwand ist widerlegt, indem man daran erinnert, daß die Auseinandersetzung von der notwendigen Existenz betreffs „der Ursache" [1]) handele, nicht von der notwendigen „Existenz" schlechthin, d. h. also nicht von der Existenz, die der Substanz der Ursache zukommt, wie es einleuchtet, es sei denn, daß die Ursache determiniert wird als Ursache der „Existenz", wie ich es auch im vorhergehenden erwähnt habe mit den Worten „dann könnte die propositio minor so verstanden werden, daß der Gedanke wäre . . ." (S. 343, 15). Da aber nun das Verursachen und das Hervorbringen der Existenz nicht möglich ist ohne ein Notwendigsein, das später ist als die Existenz, so gehört die Existenz nicht zu dem, was das Wesen als notwendige Wirkung verursacht [2]) (11, 24—25).

Wenn bewiesen wurde, daß die Existenz nicht zu den notwendigen Wirkungen der Wesenheit gehört, und wenn die zufälligen Dinge eine erste, reale Ursache haben müssen, so muß (11, 28) der Ursprung des Daseins der Dinge in diesem Sinne etwas anders sein als die Wesenheit, und dadurch ist seine Thesis (nämlich die Existenz Gottes) bewiesen. Was nun das Folgende angeht (11, 34) „und so ergibt sich, daß jedes Ding, dessen Individualität verschieden ist von seinem Wesen und von den Bestandteilen seines Wesens, seine Individualität von einem anderen erhält . . ." (12, 3), so ist der Zweck und der

---

[1]) Es handelt sich demnach um den Charakter der Notwendigkeit, der dem ursächlichen Wirken, d. h. der Ursache als solcher zukomme, nicht der Ursache als Substanz und Subjekt der Prädikation, es sei denn, daß man von dem S. 342 ff. erwähnten Einwande handele, wo die Rede ist von der Ursache, die die Existenz hervorbringt. Dieser muß auch als Substanz der Charakter der a se oder ab alio notwendigen Existenz zukommen, damit sie kausal wirkend werden kann.

[2]) Mit diesen Worten verläßt Isma'îl die Ausführungen betreffs des Möglichen und greift auf den Text Fârâbîs zurück: Jede Ursache verleiht, indem sie notwendig wirkt, der Wirkung den Charakter des Notwendigen. Derselbe muß also in jeder Ursache bereits vorhanden sein. Gleiches würde von der Substanz als Ursache ihrer Existenz gelten. Wenn sie aber aus diesem Grunde die Eigenschaft der necessitas, bereits vor dem sie ihre Existenz verursacht, besitzen muß, so kommt ihr noch eher als diese Eigenschaft die des existere zu; denn früher als die Notwendigkeit ist das Dasein. Die Substanz müßte also schon das Dasein besitzen, bevor sie sich ihr Dasein verleiht! So der Gedankengang Isma'îls.

Nutzen[1]) dieser Bemerkung für den Beweis der Thesis nicht ersichtlich. Es ist vielmehr klar, daß dieses eine Wiederholung ist. Jedes Ding, das seine reale Individualität von einem andern empfangen hat, ist infolgedessen kontingent und muß eine Ursache haben. Die Ketten der Ursachen können aber nicht ohne Ende weitergehen, weil das „ire in infinitum" unmöglich ist[2]), und so gelangen wir zu einem ersten Prinzipe, das keine solche Wesenheit besitzt, die von seiner Individualität verschieden wäre (12, 3—4), d. h. dessen Individualität sein Wesen selbst ausmacht; denn sie kann nicht außerhalb desselben sein, wie bewiesen wurde, noch kann sie ein Teil desselben sein, wie sogleich ausgeführt werden wird (Nr. 7), und daher ergibt sich, daß die erste Ursache der wirklichen kontingenten Dinge die Existenz selbst ist (ṣûfischer Gottesbegriff).

3. Die drei Seinsstufen des Wirklichen.

Einige Forscher behaupten: Der Kategorien des Seienden in Bezug auf eine rein begrifflich (— metaphysische) Einteilung sind nur drei, nicht mehr. Die unterste Kategorie ist das ens ab alio, d. h. dasjenige, das ein anderer verursacht. Es besitzt eine Wesenheit und ein solches Dasein, das von seiner Wesenheit verschieden ist, und eine Ursache seiner Existenz, die von diesen beiden sich unterscheidet. Betrachtet man nur sein Wesen mit Abstraktion von seiner Ursache, so ist es der Natur der Sache nach möglich, daß die Existenz sich von seinem Wesen trenne, und es unterliegt keinem Zweifel, daß man sich diese Trennung der Existenz von seinem Wesen auch begrifflich vorstellen kann. Daher sind dieses sich Vorstellen und das, was vorgestellt wird, beides mögliche Dinge. Dies ist, wie allgemein zugestanden wird, der Zustand der zufälligen Dinge. Die mittlere Kategorie bildet das ens per se, das aber durch eine existentia existiert, die nicht sein Wesen ist, d. h. dasjenige, dessen Wesenheit notwendig seine

---

[1]) Alfârâbî will, den Beweisgang von Nr. 1 zusammenfassend, zu der 12, 4 gegebenen metaphysischen Fassung des Gottesbegriffes gelangen.

[2]) vergl. dazu Thomas, Summa theol. p. I. q. 46. art. 2. ad 7. „In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se." Dazu op. cit. I—II. q. 1. art. 4 betreffs der Zweckursache.

Existenz erfordert und zwar in so vollkommener Weise, daß, trotzdem (beide nicht identisch sind), die Existenz nicht von seinem Wesen trennbar ist. Dieses Ding besitzt eine Wesenheit und eine Existenz, die von seiner Wesenheit verschieden ist. (Es hat aber keine Ursache seines Daseins.) Daher ist es unmöglich, daß sich, wenn man nur sein Wesen in Rücksicht zieht, die Existenz von ihm trenne [1]) (in ordine reali); möglich ist aber diese Trennung in ordine ideali. Folglich ist dasjenige, was man sich vorstellt, in ordine reali zwar unmöglich; die Vorstellung, d. h. seine begriffliche Fassung, ist aber möglich (weil beide begrifflich nicht notwendig verbunden sind). Dies ist der Zustand des notwendig Seienden nach der Ansicht aller Mutakallimûn (also der Gottesbegriff der orthodoxen Theologen). Die dritte und höchste Kategorie bildet aber das durch sich Seiende (ens a se), das wirklich ist durch eine Existenz, die Seine Substanz selbst ist, d. h. dessen Existenz seine Wesenheit ausmacht. Dieses Existierende besitzt keine Existenz, die verschieden wäre von Seinem Wesen; noch kann man sich vorstellen, daß die Existenz von ihm getrennt würde (weil beide identisch sind). Beides, diese (reale) Trennung und auch die Vorstellung dieser Trennung, ist unmöglich. Keinem, der Auffassungsfähigkeit für philosophische Gedanken hat, kann es entgehen, daß im ganzen Bereiche der Existenz keine Seinsstufe höher und machtvoller ist als diese dritte Stufe, die nach der Ansicht aller Einsichtigen und richtig denkenden Philosophen der Zustand Gottes des notwendig Seienden ist.

Die Behauptung: „Seine Existenz falle zusammen mit Seinem Wesen“ bedeutet nach ihrer Meinung nicht, daß das Wesen Gottes ein bestimmtes Einzelding sei von allen, die unter den Begriff der absolutgefaßten Existenz (wie unter ein Genus) zusammengefaßt werden, die ein Allgemeinbegriff und ein Akzidens der Dinge ist. Dann könnte man gegen sie einwenden, daß der Gedanke, die Existenz ließe sich von seiner Wesenheit trennen, möglich wäre; denn die Wesenheit ist unter dieser Voraussetzung

---

[1]) Vergl. mit diesem Ausdrucke die Redeweise Descartes' „Cogitatio sola a me divelli nequit“. Weiter Thomas: „Quod convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest.“ Summ. theol. p. I. q. 50. art. 5. c. Contr. G. Lib. II. c. 55. ad 2. Auch de veritate q. 19. art. 1. corp. init.

(daß sie nämlich wie ein Einzelding unter dem allgemeinen Begriffe der Existenz subsumiert werden könne), in der realen Außenwelt verschieden von dem Dasein, und daher müßte man sich auch begrifflich vorstellen können, daß beide voneinander getrennt seien, wie es in der mittleren Kategorie des Seienden zutrifft. Die dritte Kategorie, die die höchste Stufe bildet, könnte also nicht wirklich existieren. Mit obigem Ausdrucke (daß die Existenz Sein Wesen bildet) will man vielmehr aussagen, daß Gott das reine Sein ist, d. h. Gott verhält sich in seiner Natur so, daß, wenn Sein Wesensbegriff im Geiste wirklich würde, dann der Verstand keine Trennung in Ihm herstellen könnte zwischen einem subiectum inhaesionis, das etwas anderes wäre als Seine Existenz, und einem Inhärens, der Existenz. Gottes Wesen kann er nicht in gleicher Weise in diese beiden Begriffe zerlegen wie die kontingenten Dinge. Vollzieht z. B. der Verstand in dem Menschen diese Trennung, so findet er, daß der Mensch ein Ding (d. h. eine bestimmte Wesenheit) ist, dem die Existenz wie ein Akzidens zukommt. Daher ist der Mensch ein „Ding", das existiert, nicht ein Existierendes als solches (ohne daß es bezeichnet wird als Ding, als Wesenheit, Spezies), d. h. ohne daß man eine andere Bezeichnung hinzufügt. Aus diesem Grunde ist das Mögliche notwendig angewiesen auf eine Ursache, die jenes Wirkliche, das vom Wesen verschieden ist (das esse), mit ihm verbindet. Das Notwendige bedarf aber keiner Ursache (und kann überhaupt keine Ursache haben), weil in ihm keine Verschiedenheit besteht zwischen Wesenheit und Dasein. Daher kann man sich auch begrifflich nicht vorstellen, daß seine Wesenheit und der Zustand seiner Existenz voneinander trennbar wären. Dieses ist das Sein Gottes, insofern von ihm die Dinge der Außenwelt, die Zeichen seiner Macht, hervorgehen [1]) im Gegensatz zu den beiden übrigen Kategorien des Seienden. Möglich ist jedoch sehr wohl, daß man sich eine Trennung denkt zwischen dem Wesen

---

[1]) Isma'îl will sagen, Gott vermöge deshalb den Akt der Schöpfung zu setzen, weil in Ihm das Sein wesenhaft ist. Jedes aktive Prinzip kann das bewirken, was es a se und per se, d. h. wesenhaft, besitzt. Gott besitzt a se und per se das Sein. Esse Dei est ratio creandi. Deshalb kann er allein das Sein verleihen. Vergl. Thomas, Summ. theol. p. I. q. 45. art. 5. ad primum.

Gottes und dem Begriffe der Existenz im allgemeinen, die eine in sich evidente Idee ist. Diese Trennung ist möglich; denn die sogefaßte Existenz ist von seinem Wesen verschieden.

Man könnte nun einwenden: Diese drei Kategorien gelten von dem Seienden. Ein Seiendes ist nun aber dasjenige, an dem und in dem das Sein (d. h. der allgemeine Begriff der Existenz) existiert, und daher muß das eine vom anderen (durch eine Wesenheit oder ein Reales, das außerhalb des Begriffes des Seins liegt) verschieden sein. Die dritte Kategorie des Seienden, die die höchste Stufe darstellt, besteht also nicht [1]; denn so oft zwei verschiedene Dinge gedacht werden, ist auch eine Trennung zwischen beiden denkbar. Dagegen erwidere ich: Die Einteilung des Wirklichen in diese Teile ist nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Ausdruckes zu verstehen (als ob die drei Kategorien unter den Begriff des Seins wie unter eine Art zusammengefaßt würden). Dann träfe freilich der Einwand zu. Sie ist vielmehr in dem tiefern, wahren Sinne zu verstehen, der persisch mit dem Worte hast (ist) ausgedrückt wird, und zweifellos hat diese Bedeutung keine Verschiedenheit zur Folge und kann in Wirklichkeit sowohl mit der Verschiedenheit als auch ohne dieselbe zutreffen (sie steht letzterer also indifferent gegenüber); denn dieser abstrakte Begriff der Existenz verhält sich so, daß durch ihn (wörtlich: von ihm aus) die Dinge der Außenwelt, die Zeichen der göttlichen Macht, erkennbar sind [2], sei es nun, daß diese Erkennbarkeit sich nur auf das göttliche Wesen bezieht, ohne daß ein anderes Ding durch sie besteht (und begrifflich faßbar ist), oder auch auf ein anderes Ding, das mit ihr behaftet und durch sie existiert. Aber selbst wenn zugegeben würde, daß die erwähnte Einteilung des Seienden in dem gewöhnlichen Sinne zu verstehen sei, so antworten wir: Das Bestehen ist ein Begriff, der weiter ist als der des Bestehens im eigentlichen, realen Sinne, so z. B. spricht man von einem Bestehen der Eigenschaft in

---

[1]) In der höchsten Stufe des Seins ist kein Prinzip der Unterscheidung von anderen neben dem reinen Sein vorhanden.

[2]) Alles Seiende wird durch den Begriff des Wirklichen erfaßt, sei es nun, daß nur Gott allein oder auch noch andere geschöpfliche Dinge wirklich sind.

ihrem Subjekte oder der Substanz in sich selbst, was bedeutet, daß sie nicht in einem andern existiert. So definiert man die Substanz als ein ens, das per se besteht, d. h. daß sie nicht in einem andern (wie in einem subiectum inhaesionis) ihr Bestehen hat. Der Umstand, daß der „Begriff" des Bestehens in übertragenem Sinne gebraucht wird (so daß er in der Weise eines Genus verschiedene Dinge unter sich vereinigte), hat nicht zur Folge, daß es sich auch in der wirklichen Existenz, die von einem Dinge ausgesagt wird, gerade so verhält. Würde aber auch dies noch zugegeben [1]), so erwidern wir, daß die Gelehrten von dieser Bezeichnung nicht zurückschreckten. Avicenna erklärte sie vielmehr in seinen Anmerkungen [2]), indem er ausführt: „Wenn wir sagen, der notwendig Seiende ist existierend, so ist dieses (das Prädikat „existierend") eine übertragene Ausdrucksweise, die besagen will, daß Er mit Notwendigkeit existiert, nicht daß Er ein solches Ding sei, in dem die Existenz wie in einem Substrate wäre."

Der „Edelstein" „(Ringstein) [3]) eines Dinges" bezeichnet das Vorzüglichste und Kostbarste desselben. Weil nun die Untersuchungen dieser Schrift von der Philosophie selbst und ihren wesentlichsten Fragen handeln, so betitelte der Philosoph jede deutlich unterschiedene Gruppe dieser Fragen als in Gold gefaßte Edelsteine, damit gleich zu Anfang die Erhabenheit und Kostbarkeit derselben in die Augen falle, so daß die Lernbegierigen um so mehr bestrebt sind, diese Weisheit zu erwerben.

4. Die modi entis. ens contingens est necessarium ab alio.

Das Dasein der kontingenten Dinge ist ihrer Natur nach nicht unmöglich (12, 5—6), sonst existierten sie nicht tatsächlich

---

1) Gott würde in diesem Falle mit anderen, individuellen Dingen auf eine Stufe gestellt werden, indem alle gemeinsam am Sein wie an einem Genus realiter teilnähmen.

2) Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I. 455. Nr. 21.

3) Isma'îl gibt erst an dieser Stelle, zu Kap. 2, die Erklärung des Titelwortes, weil er erst jetzt in die Detailfragen der Philosophie eintritt, nachdem er vorher die allumfassenden Begriffe behandelt hat. Nur Detailfragen können im eigentlichen Sinne mit diesem Ausdrucke bezeichnet werden.

und sonst ergäbe sich die Verkehrung des Vorausgesetzten in sein Gegenteil, nämlich daß das wesenhaft Unmögliche zum Möglichen würde; „noch ist dieses Dasein notwendig, sonst wäre es nicht verursacht“, weil ein kontradiktorischer[1]) Gegensatz besteht zwischen dem Notwendigsein und dem Abhängigsein von einem anderen als Ursache, was zur Folge hat, daß das Ding ein kontingentes Ding ist.

Alle denkbaren Dinge werden von nur dreien, den bekannten Begriffen, umspannt (den des Möglichen, des Notwendigen und des Unmöglichen). Wenn ein Ding daher in sich selbst weder notwendig noch unmöglich ist, so muß es seinem Wesen nach möglich sein.

Die Ursache des Kontingenten ist entweder existierend oder nicht existierend. Existiert sie nun, so ergibt sich, daß das Kontingente ab alio notwendig ist (d. h. unter der Voraussetzung seiner Ursache hat es den Charakter des Notwendigen, vgl. Nr. 2). Existiert seine Ursache aber nicht, so ist das Kontingente ab alio unmöglich; denn die Nichtexistenz seiner Ursache ist Ursache für seine Nichtexistenz. Das necessarium ab alio wird necessarium antecedens genannt, da es (in der Ursache) der Existenz seiner Wirkung vorausgeht; denn dieselbe trat zu ihrer Ursache in notwendige Beziehung, und dann erst gelangte sie zur Existenz. Mit dem Ausdruck „antecedere“ ist das antecedere essentiâ (das begriffliche Früher, nicht das antecedere tempore) gemeint. Infolge davon kann die Wesenheit nicht als notwendig existierende bezeichnet werden, während sie noch im Zustand des Nichtseins ist (denn in diesem Zustande „antecedit“ eam necessitas. Die Notwendigkeit „inhäriert“ ihr also noch nicht). Wie wäre dies auch möglich! Sie ist vielmehr in diesem Zustande impossibilis ab alio[2]). Wird das Notwendigsein aber betrachtet, insofern es später ist als die Wirkung (d. h. der Charakter des Notwendigen im geschöpflichen Sein, der den verursachten Dingen als Akzidens anhaftet und in diesem Sinne „später“ ist als ihre

---

[1]) Ein Gegensatz wie zwischen den Sätzen: „eine Ursache haben“ (Bestimmung des Möglichen) und „nicht eine Ursache haben“ (Bestimmung des Notwendigen).

[2]) In sich betrachtet ist sie freilich immer noch ein ens possibile.

Substanz), so wird es ein Notwendiges genannt, das inhäriert. Die Denknotwendigkeit (daß das Kontingente den Charakter des Notwendigen durch seine Ursache erhalten muß) gilt nur unter der Voraussetzung, daß das Prädikat (der Existenz) zutrifft; denn jedes kontingente und zugleich reale Ding ist nur notwendig unter der Voraussetzung, daß es existiert (d. h. bereits verursacht ist).

Man könnte daraufhin einwenden: Weshalb kann nicht schon dasjenige Wirklichwerden [1]) genügen, das durch die Ursache der Außenwelt hervorgebracht wird, damit die eine der beiden Wagschalen der Möglichkeit des Kontingenten (das Dasein im Gegensatz zu der anderen Möglichkeit des Nichtdaseins) überwiege, auch ohne daß man schließlich zu dem Begriffe des Notwendigen als einem letzten Endpunkte gelange. (Dann also wäre es unrichtig zu sagen, daß das Ding unter der Voraussetzung notwendig sei, daß seine erste Ursache, Gott, existiere; denn die Ursachen würden alle nur „zufällig" wirken.) Darauf erwidern wir: Die Ursache, die das mögliche Sein zur realen Existenz bringt, d. h. seine adäquate Ursache, muß sich so verhalten, daß sie in „notwendiger Weise" die Existenz (ihrer Wirkung) hervorbringt; denn wenn letztere nicht in notwendiger Weise durch die Ursache gewirkt würde, dann könnte trotz der Existenz dieser adäquaten Ursache das Sein und das Nichtsein (die Wirkung und ihr Gegenteil) zugleich wirklich werden, da nichts diese Konsequenz verhindert. Dann müßte es also ebenfalls möglich sein, daß in Hinsicht auf diese adäquate Ursache die leichtere der beiden Wagschalen des ens possibile überwöge, d. h. in die Wirklichkeit träte (die Wagschale des Nichtseins, so daß also trotz des Einwirkens der causa efficiens das Ding ebensogut nicht zur Existenz gelangen könnte, wie es zur Existenz gelangt). Daß aber die leichtere Wagschale auf Grund der ursächlichen Wirkung überwiege, ist nur möglich, wenn sie über die schwerere (wörtlich: die überwiegende) das Übergewicht erlangt und zwar gerade durch ihre Beziehung zur Ursache (die zum Gegenteil hinwirkt). Dies aber ist

---

[1]) wörtlich: Das Überwiegen der Wagschale. Dieser Einwand, der die Beziehung der Ursache zu ihrer Wirkung als eine zufällige, nicht denknotwendige bezeichnet, könnte die skeptischen Bedenken eines Ġazâlî wiedergeben wollen.

eine Unmöglichkeit, weil es im Widerspruch steht zu den wesentlichen Bestimmungen der Ursache dieses Vorgangs, nämlich daß als notwendige Wirkung derselben die schwerere Wagschale überwiegen muß [1]. Wenn nun die Existenz von einem andern her der verursachten Wesenheit zukommt (12, 10—11), so ist diese innerhalb der Grenzen ihres Wesens vergänglich, bar der Existenz, in sich (d. h. zufolge ihrer Wesenheit) nichtseiend und unreal.

„Alle Dinge außer Seinem Antlitze sind vergänglich" (Koran 28, 88). Möglicherweise bezeichnet er mit „Antlitz" die Person, entsprechend der arabischen Ausdrucksweise „Gott möge dein Antlitz ehren", d. h. deine Person, so daß der Inhalt dieser Koranstelle wäre „alle Dinge sind vergänglich und in der Definition ihres Wesens nichtseiend, im Gegensatz zu Ihm, dem Wahren; denn Er ist das reine Sein (ens perfectissimum, ens realissimum, actus purus)"; „alle Dinge aber außer Ihm sind vergänglich", von aller Ewigkeit und für alle Zukunft. Der Mystiker, der „Wissende", braucht nicht bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes zu warten, um den Ruf Gottes zu vernehmen: „Wem kommt heute die Herrschaft zu? Gott, dem Notwendigen, dem Mächtigen!" Dieser Ruf klingt vielmehr immer in seinen Ohren.

Das Pronomen „Sein" bei dem Worte „Antlitz" bezieht sich vielleicht auch auf „Dinge" [2], wie es aus dem Kontexte ersichtlich ist, d. h. alle kontingenten Dinge sind in jeder Hinsicht vergänglich, außer in ihrer Hinsicht [3] und Hinordnung auf die Ursache; denn betrachtet man das Mögliche in sich, ohne Beziehung zu seiner Ursache, so ist es einfachhin vergänglich, ein absolutes Nichtsein. Betrachtet man es aber in der Hinsicht, in der ihm die Existenz von Gott, dem Wahren, zukommt, so ist

---

[1]) Ursache und Wirkung stehen also in analytischem Zusammenhange, insofern es zu den „notwendigen Bestimmungen" der Ursache gehört, daß die entsprechende Wirkung sich aus ihr ergibt.

[2]) Dann wäre also wörtlich zu übersetzen: „Alle Dinge sind, abgesehen von ihrem „Antlitze" (d. h. ihrer Beziehung auf Gott als ihrer ersten Ursache), vergänglich."

[3]) arab. dasselbe Wort wie das für „Antlitz"; die fünfte Form dieser Wurzel bezeichnet: „seinen Lebensweg auf Gott richten", daher die gekünstelte Erklärung.

es ein Seiendes. Daher gibt es kein seinem Wesen nach Seiendes, außer Gott, dem Heiligen.

Avicenna sagt in dem metaphysischen Teile seiner Philosophie [1]: Wenn irgend ein Ding (per se) zufolge seines Wesens [2]) Ursache ist für die Existenz eines anderen Dinges, so ist es immer Ursache für dieselbe, solange sein Wesen existiert. Wenn es daher selbst ohne Aufhören existiert, so bleibt auch seine Wirkung immer ohne Aufhören bestehen (und ist aus demselben Grunde ohne Anfang bestehend). Einer solchen Ursache kommt der Charakter, Ursache zu sein, in vorzüglichem Sinne zu; denn sie schließt in absoluter Weise die Nichtexistenz ihrer Wirkung aus. Eine solche Ursache verleiht also dem Dinge die vollkommene Existenz, und dieser Gedanke wird bei den Gelehrten mit dem Ausdruck „Schöpfung aus nichts“ [3]) bezeichnet. Sie besagt die Erschaffung und Konstituierung eines Dinges, nachdem es schlechthin nicht existierte.

Dasjenige, was dem Dinge wesenhaft zukommt, ist für unser Denken dem Wesen, nicht der Zeit nach früher als dasjenige, was ihm von einem andern zukommt. Nach dem Wortlaute der Aussprüche beider Meister, Fârâbîs und Avicennas, in dieser Frage scheint sich zu ergeben, daß das Nichtsein eine notwendige Bestimmung des Wesens des Möglichen ist. Zugleich aber ist das Nichtsein dem Wesen nach früher als die Existenz des Möglichen. (Es ist ja notwendige Voraussetzung, die sich aus

---

[1]) In der Metaphysik des Buches der „Genesung“ der Seele (von der Krankheit des Zweifels und des unbefriedigten Wissensdranges) durch die Philosophie. Brockelmann, G. d. a. L. I. 455. Nr. 18. k. eš-šifâ.

[2]) Betreffs des Begriffes der causa per se et essentialis vergl. Thomas, Summ. theol. p. I—II. q. 10. art. 1. In omnibus ea, quae non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in principium. IV. Lib. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. q. 1. c. finis. Perihermeneias L. I. lect. 14. in medio sub: „est autem.“ Dementsprechend verhält sich das prius per se. cfr. II. Sent. dist. 1. q. 1. art. 2. c. fin. loc. cit. art. 5. ad. secund. sed contra. Summ. theol. II—II. q. 4. art. 7. c. et p. I. q. 20. art. 1. c.

[3]) wörtlich: Hervorbringen eines Dinges, so daß es in allen seinen Bestandteilen absolut „neu“ ist. Seinem Entstehen geht also kein reales, aufnehmendes Prinzip voraus. Derselbe Terminus wird demzufolge auch in dem Sinne eines anfangslosen Entstehens, d. h. einer ewigen Schöpfung, verwendet. Vergl. S. 47, ad 12, 13.

dem Wesen des möglichen Dinges als eines „Verursachten“ — beide Begriffe decken sich — ergibt.) Dagegen wende ich ein, daß das Mögliche dieselbe Beziehung hat zum Sein wie zum Nichtsein [1]). Ebenso wie daher seine Existenz ab alio ist, so muß seine Nichtexistenz ebenfalls ab alio sein. Sie kann also nicht aus seinem Wesen (a se) stammen (kann also nicht eine notwendig aus seinem Wesen sich ergebende Bestimmung sein).

Wäre ferner seine Nichtexistenz eine notwendige Folge aus seinem Wesen, dann müßte das Ding ein ens impossibile a se sein. Wir hatten jedoch vorausgesetzt, daß es ein ens a se possibile sei. Dies aber ist ein Widerspruch. Ferner mache ich den Einwand, daß es unmöglich und undenkbar ist, daß das Nichtsein des Dinges seiner Existenz vorausgehe; denn es ist nicht richtig, zu sagen: „Das Ding war zuerst nicht existierend und dann existierte es [2]).“ Darauf können wir folgendes antworten: Die Existenz des Kontingenten stammt, so lehren wir, von einem andern als seinem Wesen. Abstrahiert man daher von diesem andern und betrachtet das Wesen des Möglichen in sich als solches, so kommt ihm infolgedessen durchaus keine Existenz zu. Diese Art der Verneinung, die von der Wirkung, d. h. dem Verursachten, ausgesagt wird, haftet ihm (dem Möglichen) zufolge der Definition seines Wesens an und ist ihm als Verursachtem notwendig inhärierend, sei es nun, daß es sich im Zustande der Existenz oder der Nichtexistenz befindet, und dieses ist der Gedanke, den man mit den Worten ausdrücken will: Das Nichtsein geht der Existenz des Möglichen voraus. Der richtig denkende Verstand urteilt nämlich, daß die Existenz des Möglichen deshalb ab

---

[1]) Ismā'īl will mit dieser Begriffsbestimmung folgendem Einwande aus dem Wege gehen: Die notwendigen Bestimmungen sind unzertrennlich mit dem Dinge verbunden. Wenn daher das Nichtsein notwendige Bestimmung des Möglichen ist, dann ist auch diese Bestimmung unzertrennlich mit dem Möglichen verbunden. Es kann also nie zur Existenz gelangen. Das Irreführende dieser Deduktion liegt in der Bestimmung des Möglichen. Das Nichtsein darf nicht als in notwendiger Beziehung zu ihm stehend bezeichnet werden. Das ens possibile ist also „indifferent für das Sein und das Nichtsein“.

[2]) Vor der wirklichen Existenz kann das Ding nicht in absolutem Sinne als „non ens“ bezeichnet werden; denn dieses wird dem impossibile gleichgesetzt, sondern nur als ens possibile, das eine Hinordnung zum Dasein besitzt, was von dem absoluten non ens nicht ausgesagt werden kann.

alio stammt, weil es zufolge der Definition seines Wesens nicht existiert; denn käme ihm die Existenz nach dem Begriffe seines Wesens zu, dann könnte es nicht ab alio existieren; oder es ergäbe sich das Wirklichwerden eines bereits Wirklichen; denn wenn man von seinem Wesen die Nichtexistenz aussagt, die die Verneinung der Existenz ist und die als notwendige Konsequenz aus ihrer Definition nicht mit der Existenz zusammentreffen kann (weil beide kontradiktorische Gegensätze sind), so ergibt sich notwendig ein Widerspruch. Er ist sogar offenbar denkunmöglich, und kein Verständiger wird ihn aufstellen wollen, um wieviel weniger die Hervorragendsten unter den Philosophen.

Eine andere Lösung [1]) der Schwierigkeit wäre die, daß wir sagten, die oben erwähnte Redeweise betreffs des Nichtseins bedeute: Dem Verursachten (d. h. dem Kontingenten) kommt zufolge des Begriffes seines Wesens (nur das eine) notwendig zu, daß es die Existenz nicht als notwendige Bestimmung seines Wesens erfordert, noch auf dieselbe Anspruch erhebt. Das Nichtexistieren schlechthin kommt dem Verursachten aber nicht zu. Der Umstand nun, daß das Verursachte die Existenz nicht als wesentliche Bestimmung erfordert, was eine notwendige Konsequenz des Begriffes des rein Möglichen, des Verursachten, ist, geht unzweifelhaft der Existenz des Verursachten voraus; denn wenn es nicht zutrifft, daß das Verursachte (das Mögliche) seinem Wesen nach die Existenz nicht notwendig erfordert [2]), d. h. wenn die Beziehung des Möglichen zum Dasein eine innerlich notwendige ist, kann man sich seine wirkliche Existenz als die eines Verursachten und daher nur Möglichen in keiner Weise

---

[1]) Ismâ'îl will die präzise Bedeutung der philosophischen Redeweise angeben, die das Kontingente als in se nicht existierend bezeichnet.

[2]) Die Beziehung des Möglichen zur Existenz ist keine positiv gegebene und bestimmte wie die des Unmöglichen und des Notwendigen, sondern der Mangel einer bestimmten, sowohl der notwendigen als der unmöglichen. Trifft diese Definition des Kontingenten nun nicht zu, dann kann man seine Beziehung zur Existenz begrifflich nicht fassen; denn es ist unklar, ob sie eine notwendige oder eine unmögliche ist, und ferner kann das in Frage kommende Ding in keinem Falle ein ens contingens sein. — Dies sind die beiden in Frage kommenden Möglichkeiten, wenn der einfache Mangel einer jeden bestimmten Beziehung nicht zutrifft.

denken. Denn in diesem Falle (d. h. wenn das Mögliche eine notwendige Beziehung zum Dasein hätte) müßte eine von zwei Möglichkeiten eintreffen. Entweder erfordert das Mögliche notwendigerweise die Existenz, und dann wird dieselbe zur Existenz des notwendig Seienden, nicht zum Sein des Verursachten (d. h. des Möglichen); oder das Mögliche erfordert notwendigerweise die Nichtexistenz, und dann wird es zu einem ens impossibile, nicht zu einem Wirklichen, das verursacht werden könnte (einem ens possibile). In beiden Fällen ist die Redeweise richtig, daß das Werden aus dem Nichts darin besteht, daß das Nichtsein dem Sein vorausgeht. Ist dieses Vorausgehen ein Vorausgehen in der Zeit, so ergibt sich ein Ding, das in der Zeit aus dem Nichts entsteht. Ist dieses Vorausgehen nur ein Vorausgehen „dem Wesen nach" (also ein rein begriffliches Früher, naturâ prius), so ergibt sich ein Ding[1]), das aus dem Nichts entsteht und nur dem Wesen nach, nur begrifflich später ist als seine Ursache. Kurz, unter Nichtexistenz wird ein weiterer Begriff verstanden (nämlich der Mangel einer bestimmten Beziehung zur Existenz), als der ist, den die Worte sonst bedeuten. Manchmal[2]) ist es jedoch unmöglich, daß das Ding, das a se existiert oder aus dem Wesen sich ergibt, früher sei als das Ding, das ab alio sein Dasein hat; denn es ist möglich, daß zwischen diesen beiden Wirklichkeiten (dem ens a se und dem ens ab alio) das Verhältnis von Ursache und Wirkung in keiner Form bestehe, geschweige denn, daß das Ding a se (die nicht existierende Wesenheit) Ursache sei für das ens „non a se", das ens ab alio (die reale Existenz).

---

[1]) wörtlich: so ergibt sich „ein wesenhaftes Entstehen", ein Ausdruck, der ein anfangsloses Werden bedeutet.

[2]) Durchgängig gilt der Grundsatz: quod inest rei ex se, prius est secundum naturam quam id, quod habetur ab alio. In einem Falle trifft dieses jedoch nicht zu, nämlich dann, wenn das quod habetur ab alio die Existenz selbst ist, die dem quod inest rei ex se, der Wesenheit, erst Realität verleiht. Das prius kann dann sicher kein reales sein. Die Ursache, weshalb das ens a se früher ist als das ens ab alio, ist die, daß letzteres von dem ens a se verursacht wird. Wenn nun in einem besonderen Falle dieses kausale Verhältnis nicht eintritt, dann kommt auch dieser Grund für die Priorität in Wegfall, und dieser Fall tritt ein bei der Wesenheit rücksichtlich der Existenz.

Wenn man das anfangslose Geschaffenwerden (bei dem die Ursache nur dem Wesen, nicht der Zeit nach vorausgeht, so daß also das Geschaffene zeitlich anfangslos ist) in dem Sinne erläutern würde, daß dieses Ding, um zur Existenz zu gelangen, eines anderen bedürfe, wie es der Imâm (vielleicht Galâl ed-dîn [1]) ad-Dauwânî oder es-Suhrawardî) definierte, so trifft diese Definition in Wirklichkeit zu. Die Art und Weise, wie die Ursache nun der Existenz des Möglichen vorausgeht, braucht nicht lange auseinandergesetzt zu werden, da es richtig ist zu sagen: Das Ding trat in notwendige Beziehung zu einer Ursache (wörtlich: war einer Ursache bedürftig). Diese verlieh ihm darauf die Existenz, und dann [2]) empfing es dieselbe und war geschaffen.

5. Individuum und Wesenheit (R. Nr. 3 u. 4).

Wenn das praedicari de multis zu den notwendigen Bestimmungen des Wesens gehörte, dann könnte seine Definition nicht von einem numerisch einzigen allein ausgesagt werden, sonst ergäbe sich ein Widerspruch zwischen der notwendigen Bestimmung der Wesenheit (die darin besteht, daß das Wesen von einer Vielheit ausgesagt werden muß) und der Wesenheit selbst (die im angenommenen Falle ausschließlich von einem einzigen Dinge prädiziert würde), da das prädicari de multis nach der Annahme eine notwendige Bestimmung des Wesens bildet.

Dies, d. h. das praedicari de multis und die Vereinigung der Wesenheit mit diesen Dingen [3]), stammt also von einem anderen als dieser Wesenheit, und daher ist ihr „esse in multis" und ihr „fieri multa" ein von einem anderen als ihrem Wesen Verursachtes. Denn, da es nicht von ihrem Wesen stammen kann, bleibt nur übrig, daß es von einem anderen als ihrem Wesen

---

[1]) Alfârâbî und Avicenna werden als Šaiḫ bezeichnet. Es wird also wohl der Lehrer Ismâ'îls gemeint sein. Vergl. Brockelmann, G. d. arab. Lit. II. 217. Nr. 4.

[2]) Durch dieses „und dann", arab. fa, bezeichnet Ismâ'îl, wie er es bei der Erläuterung des prius auseinandersetzt, das naturâ prius et posterius, und daher bedarf dieser Begriff, abgesehen von der hier gebrauchten Redeweise, keiner weiteren Auseinandersetzung.

[3]) Das reale, abstrakte Wesen tritt in physische Verbindung mit den Dingen und bildet gleichsam ihre Seele.

herkommt. Der Umstand, daß jedes Einzelding diese bestimmte Wesenheit ist, d. h. der Umstand, daß die Wesenheit von ihm ausgesagt[1]) wird und in ihm enthalten ist, ist nicht dasselbe als ihr „esse hoc unum", d. h. diese Wesenheit erfordert zufolge ihres Wesens nicht dieses bestimmte Einzelding als Gegenstand, von dem sie ausgesagt werden soll und mit dem sie verbunden sein muß. Der Sinn obigen Ausdruckes kann also so gefaßt werden: Der Umstand, daß diese bestimmt geartete Wesenheit gerade diese bestimmte Art der Wesenheit darstellt (ist nicht dasselbe wie der Umstand, dieses einzelne Exemplar dieser Wesenheit zu sein), d. h. zu den notwendigen Bestimmungen und Konsequenzen dieser Wesenheit gehört es nicht, dieses Einzelding zu sein und mit ihm verbunden aufzutreten.

II. **Logische Erörterungen** (Nr. 6).

Die Funktionen der Differenz.

Die Differenz, die die Gattung in ihre Teile zerlegt, ist nicht innerhalb des Wesensbegriffes der Gattung als solcher, wenigstens nicht im allgemeinen. Denn Differenz, Genus und Spezies bilden zusammen nur eine einzige Wesenheit, sind real eins und nur logisch verschieden. (Dies ist auf folgende Weise möglich.) Ein und derselbe Begriff kann auf verschiedene Weise aufgefaßt werden. Betrachtet ihn der Verstand nach der Seite seiner Indetermination und insofern er aufnahmefähig ist (für die Individuen), so daß er eine Vielheit von Dingen werden kann, indem er das Wesen jedes einzelnen dieser Dinge ist, so stellt er sich dar als Genus[2]). Betrachtet man denselben aber, insofern er durch etwas

---

[1]) wörtlich: Der „Ursprung" der Wesenheit (d. h. ihr Charakter, insofern sie ein universale in multis ist) ist nicht dasselbe als ihr aktuelles Prädiziertwerden von den Einzeldingen und ihr Verbundensein mit ihnen, nämlich ihr „esse hoc unum". Diese Übersetzung faßt ḥaml als Objekt zu jakûn, nicht als Apposition zu manša'. Jedoch wäre statt huwa wahuwa zu erwarten. Der universelle Charakter der Wesenheit wird mit „Ursprung" bezeichnet, weil von ihm das praedicari de multis ausgeht und abgeleitet wird.

[2]) Vergl. dazu die Definition des Porphyrius (Isagoge): *Ὅ καὶ ὑπογράφοντες ἀποδεδώκασιν, γένος εἶναι λέγοντες τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει, ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, οἷον τὸ ζῷον* und die scholastische: Genus est unum aptum inesse pluribus, specie differentibus, et praedicari de illis in

differenziert und determiniert wird, das ihm nicht von außen her zukommt, und zwar so, daß das Genus sich deckt mit der ganzen Natur dieses Differenzierenden[1] (da die Summe aller Spezies denselben Umfang hat wie ihre Gattung), so ist dieses Determinierende die Differenz, und das, was determiniert wird, die Spezies. Daher befindet sich die Differenz als solche, d. h. insofern

---

quid *(ἐν τῷ τί ἐστι)* incomplete. Die Definition, die Ismā'īl von der Gattung gibt, ist im höchsten Maße befremdend. Sie enthält diejenige Bestimmung nicht, die das eigentliche Charakteristikum des Genus ist, nämlich, von einer Vielheit solcher Dinge ausgesagt zu werden, die sich „der Art nach" unterscheiden. Der Terminus keṯīre bezeichnet im eigentlichen Sinne eine numerische Vielheit, keine spezifische. Demnach wäre der Sinn: „so daß dieser Begriff eine unbestimmte Vielheit von Einzeldingen darstellt, indem er jedes einzelne ('ain) Individuum derselben ist, so hat er die Eigentümlichkeit des Genus." Die letztere Bestimmung müßte nach den Definitionen des Porphyrius eher als eine Eigentümlichkeit der Spezies angesehen werden. Ismā'īl hätte jedoch mit obiger Begriffsbestimmung vielleicht den Gedanken ausdrücken können: „Dasjenige, was einer unbestimmten Vielheit von Individuen gemeinsam und in jedem einzelnen derselben enthalten ist, wird logisch „Genus" genannt" und hat gegenüber der Differenz die passiven Eigentümlichkeiten, die auf dem Gebiete des Physischen die Materie besitzt. Nicht weniger auffällig als die Definition des Genus ist die der Differenz und der Spezies. Sie scheint nicht nur die klassische Definition des Porphyrius zu ignorieren *(εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται. Διαφορά ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι κατηγορούμενον)*, sondern bietet auch sachliche Bedenken. Die Bestimmung, daß „die Differenz sich zum Genus nicht wie ein Fremdartiges verhält und sich mit seinem ganzen Wesen deckt" — sie käme also ausschließlich den Individuen nur dieses Genus zu *ὡς τῷ ἀνθρώπῳ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεὶ τὸ γελαστικόν* —, erinnert eher an das proprium als an die Differenz. Vielleicht wollte Ismā'īl dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß das physisch Indeterminierte in den Weltdingen, die Materie durch die logische Differenz aktualisiert werde. Der Terminus ḥṣl würde diesem Gedanken sehr gut entsprechen und die Gleichsetzung der logischen mit der realen Ordnung entspricht der Denkweise Ismā'īls. Von der herrschenden Logik weicht er zudem auch in Bezug auf die Begriffsbestimmung der Definition ab. Vergl. S. 99, 12.

[1] Das Genus umspannt den ganzen Inhalt und Umfang der Differenz, insofern sie von dem Genus ausgesagt wird, nicht aber absolut. In sich betrachtet, kann der Artunterschied auch Dinge bezeichnen, die nicht in den Umfang des Genus gehören. Oder: „so daß die Differenzen die eigentliche Natur des Genus seinem ganzen Umfange nach erfassen" in dem Sinne, daß kein Teil des Genus frei bleibt von einer Differenz. Der materielle Wortlaut scheint eine Identität des Umfanges zwischen Genus und Differenz besagen zu wollen (munṭabiqan), was jedoch nur für das proprium im Sinne der vierten Definition des Porphyrius zu Recht bestände. Vergl. oben 364, Anm. 2.

sie determinierende und bestimmende (wörtlich: individualisierende)[1]) Funktion ausübt, nicht innerhalb der Gattung als solcher, d. h. insofern sie indeterminiert ist; denn ihr Indeterminiertsein, d. h. der Umstand, daß sie in gleicher und indifferenter Weise vielen Dingen zukommt[2]), besteht nur unter der Voraussetzung und aus dem Grunde, daß in der Gattung die Differenz nicht mitgedacht wird. Würde man innerhalb der Gattung die Differenz ins Auge fassen, so würde die Gattung notwendigerweise determiniert, nicht indeterminiert sein. Avicenna sagt in seiner Metaphysik des Buches der Genesung der Seele (k. eš-Šifâ): Manchmal betrachtet der Geist einen Gedanken, der als solcher in seiner eigentümlichen Natur viele Dinge sein kann, so daß jedes einzelne Ding von ihnen in seiner Realität den Inhalt dieses Begriffes (als Wesen und zwar als Genus) enthält. Dann wird mit diesem Begriffe ein anderer (die Differenz) verbunden, der durch[3]) die reale Existenz in ihm enthalten ist. (Im realen „Einzeldinge" erst ist die Differenz im Genus enthalten.) Das Genus wird zu diesem andern Begriffe, der Spezies, nur durch die Determination[4]), die Indetermination (des Genus) befindet sich nicht im Wirklichen (ist also nur logischer Ordnung). So verhält sich z. B. die Ausdehnung. Sie ist ein Begriff, der sowohl Linie wie Fläche, wie Körper (wörtlich: Tiefendimension) sein kann, und verhält sich nicht so, daß ein reales Ding zu ihm hinzuträte und sich mit ihm verbände, so daß die Vereinigung, die Summe dieser beiden, zur Linie, Fläche oder zum Körper würde; sondern das Verhältnis liegt so, daß die Linie selbst diese (Ausdehnung) ist[5]) und die Fläche ebenfalls. Der Grund dafür ist der, daß

---

[1]) Das logische „Individuum", d. h. die species infima, die durch die spezifischen Differenzen „individualisiert", d. h. determiniert wird, scheint hier dem physischen Individuum gleichgesetzt zu sein. Daß die Differenz individualisierende Funktion hat, scheint auch Alfârâbî Nr. 6 zu lehren.

[2]) wörtlich: Der Umstand, daß sie hin und her getrieben wird zwischen Individuen (indem sie bald von diesen bald von jenen ausgesagt wird).

[3]) wörtlich: Durch Vermittelung der Existenz selbst.

[4]) wörtlich: „insofern das Genus individualisiert wird." Individualisation und Differenzierung durch Artunterschiede scheinen also gleichbedeutend zu sein.

[5]) In dem Wesen jeder Species ist das Genus als das Unbestimmte enthalten; also ist das Wesen der Linie Ausdehnung.

die Ausdehnung sich indifferent verhält und in ihrem Wesen nicht bestimmt ist, ausschließlich dieser determinierte Begriff (Linie oder Fläche) zu sein. Solche determinierten Begriffe wie diese letzteren haben bekanntlich nicht die Natur der Gattung, sondern zweifellos eine andere. Auf diese Weise kann das Ding, das sich (in Bezug auf die Individuen) indifferent [1]) verhält, irgend ein anderes Ding werden und zwar nachdem [2]) die seinem Wesen (dem des Genus) anhaftende Existenz zur Existenz dieses bestimmten Dinges geworden ist, d. h. das Genus wird zufolge seines (indeterminierten) Wesens von diesem (einzelnen) Dinge ausgesagt in dem Sinne, daß es in dieser bestimmten Weise (determiniert) sei, sei es nun, daß das Ding entweder nur eine, oder zwei, oder drei Dimensionen habe. (In jeder dieser Dimensionen wird die Ausdehnung von ihm als Genus ausgesagt.) Daher kann dieser (generische) Begriff, wenn er sich in der realen Existenz befindet, nur ein einziges dieser individuellen Dinge sein. (In concreto kann er seine allgemeine Natur nicht beibehalten.) Der Verstand ist aber von Natur so veranlagt, daß er eine einzelne Existenzweise (d. h. ein bestimmtes Genus) begrifflich faßt. Dann fügt

---

[1]) Das Genus bezeichnet das Wesen in unvollständiger Weise, incomplete. Es kann also noch vervollständigt werden durch „irgend ein anderes Ding“, d. h. irgend eine Differenz, die im Bereiche der betr. Gattung in Frage kommt.

[2]) Die Darlegungen des Kommentators verlassen sichtlich den Boden des Logischen und bewegen sich auf dem des Realen. Das Wort, das mit „nachdem“ wiedergegeben wurde, (ba'd) bezeichnet eine reale Aufeinanderfolge in den Phasen des Werdens. Diese bestehen also in 1. der Existenz des Genus — dabei ist es ausgesprochene Lehre Ismâ'îls, daß die platonischen Ideen nicht real existieren —; 2. in der Weiterentwicklung der „generischen“ Existenz zur „individuellen“; 3. in der Aufnahme der spezifischen Differenzen dieses Dinges. Bei dieser Evolution bildet die Existenz das evoluierende Subjekt, nicht etwa das oberste Genus der arbor porphyriana (substantia — corpus — organicum — sensibile — rationale — individuale). Dieser Umstand führt m. E. auf die rechte Fährte. Der ṣûfische Pantheismus ist evolutionistischer Natur! Gott ist das reine Sein und entwickelt sich aus innerer Notwendigkeit zum geistigen (Hochwelt) und dann körperlichen Sein, und bei diesem Werdegange treten die determinierenden Differenzen hinzu. Das Subjekt der Evolution ist also der metaphysische Begriff des Seins, der ins Reale projiziert die Gottheit ausmacht, und die Evolutionsphasen sind mit der obigen fast identisch. Die Funktion der Differenz scheint jedoch in der pantheistischen Evolution eine aktive zu sein. Vergl. S. 51, 10.

er zu diesem eine Determination [1]) hinzu, jedoch nicht so, als ob diese ein reales Ding wäre, das dem Genus wie ein Fremdartiges von außen zukäme, und das in diesem (für die Artunterschiede und Individua) indifferenten (Genus) inhärierte, so daß also dieses (das Genus) sich „in se" indifferent verhielte (viele solcher Dinge in sich aufzunehmen), und daß jenes andere (die Differenz), das zu ihm hinzuträte, ein dem Genus fremdes, außerhalb seines Wesens sich befindendes Ding wäre. Vielmehr ist dieser Vorgang ein Differenziertwerden (wörtlich: ein Aktuiertwerden, ein fieri actu ex potentia) auf Grund davon, daß sich das Genus indifferent verhält, eine Dimension allein oder mehrere anzunehmen, und daher ist dasjenige, was sich in einer Dimension eines individuellen Dinges indifferent verhält (das Genus), dasselbe, was sich seinem Wesen nach (und absolut genommen) indifferent verhält (d. h. in jedem Einzeldinge ist das wirkliche Wesen der Gattung enthalten), so daß du richtig sagen kannst: Dieses Indifferente (das Genus) ist zugleich dasjenige, was mit dieser einzelnen Dimension behaftet ist und umgekehrt [2]) (dieses Einzelding, die Linie oder Fläche, ist seinem Wesen nach diese Gattung).

---

[1]) wörtlich: einen Zuwachs, ein augmentum hinzu. Die Genera sind „Existenzweisen", d. h. Modifikationen des metaphysischen Begriffes des Seienden, was zur pantheistischen Deutung des Abschnittes sehr gut stimmt. Die logischen Gegenstände, wie auch in gleicher Weise die Weltdinge, sind modificationes Dei.

[2]) Ismâ'îl behauptet nicht, daß eine Identität bestände zwischen Genus und Species, sondern nur, daß von dem Einzeldinge ebensowohl das Genus wie die Spezies und die Individualität ausgesagt werde. Nimmt man die arabischen Termini aber im prägnanten Sinne (hâḏâ = τόδε τι, Bezeichnung des Individuums), so ergibt sich folgende Übersetzung: Dieses (materielle) Individuum, das in der oben besprochenen Bedeutung den (generischen) Charakter der Indifferenz in sich enthält, ist zugleich dieses selbe Individuum, das mit einer Dimension (Spezies und Individuum) behaftet ist." Genus, Spezies und Individualität bilden im konkreten Einzeldinge nicht verschiedene Wirklichkeiten oder distinkte Realitäten, sondern sind ein und dasselbe Seiende, nur von verschiedener Seite aufgefaßt. Es hat sich von einer abstrakten Natur, der das ens (Gott) zu einem konkreten Gegenstande entwickelt, ohne irgendwie in diesem Entstehungsprozesse eine Wirklichkeit in sich aufzunehmen, die außerhalb des Bereiches des Genus, des Seienden, läge; denn das Nichts kann keine Differenz bilden. Das Ding enthält also durchaus nichts anderes als den einen modus entis, der zugleich sein Wesen ausmacht. Man vergleiche dazu das ἓν καὶ πᾶν der Eleaten Xenophanes und Parmenides.

Diese Auffassung bleibt unzweifelhaft richtig, auch wenn die Einzeldinge eine Vielheit bilden [1]). Diese Vielheit ist folglich eine solche nicht dadurch, daß sie aus einzelnen Teilen zusammengesetzt wäre, sondern dadurch, daß sie aus einem Undeterminierten und einem Determinierenden (wörtlich: einem Potentiellen und einem Aktuellen) besteht. Das in seinem Wesen determinierte (wörtlich: das in se und ex se ohne Hinzutreten eines für das Genus Fremdartigen aktuierte) Ding kann dadurch bezeichnet werden, daß es logisch als indeterminiert aufgefaßt wird. So entsteht in ihm ein Anderssein [2]). Wenn das Ding aber determiniert und aktuiert worden ist, so ist jenes (das Genus) dann kein „anderes" (reales) Ding, es sei denn in der bestimmten, oben erwähnten Hinsicht, die rein logischer Natur ist. Das Determiniertwerden und Aktuiertwerden geschieht demnach nicht durch ein (dem Wesen des indeterminierten Genus und dem des Seins) fremdes, reales Ding, sondern besteht nur darin, daß das Genus selbst (aus sich heraus durch interne Determination) zur vollen Wirklichkeit gelangt.

Tritt die Differenz in das Genus ein, so tritt sie ein in seine konkrete Individualität (Nr. 6), d. h. in das Genus, insofern es individualisiert, differenziert und aktualisiert ist; denn die Differenz ist Ursache dafür, daß das Wesen als ein reales und determiniertes zum Bestehen gelangt. So verhält sich die Differenz des rationale. Sie bildet keine condicio sine qua non, die mit dem Genus animal verbunden sein müßte und von der dieses abhängig wäre, damit es ein „animal" sei und dessen eigentliches Wesen besitze, sondern sie tritt nur ein, damit [3])

---

[1]) Auf Grund der dargelegten monistischen Ideen könnte man die Schwierigkeit erheben: Wenn die Dinge nur „Sein" sind, so müßte man konsequenterweise behaupten, es existiert nur ein Wirkliches, und müßte wie Zenon von Elea die Vielheit leugnen. Darauf antwortet Ismâ'il: Die Vielheit der Dinge ist eben die Vielheit der Modifikationen des einen Seins.

[2]) In der logischen Betrachtung ist das Genus für die Differenz und die Differenz für das Genus ein „anderes"; in der konkreten Existenz bilden sie nur eine Substanz.

[3]) oder: von der das animal abhinge, insofern es den generischen Begriff des animal darstellt und dessen reales Wesen besitzt, sondern bildet eine solche conditio nur, insofern das animal real existiert und individualisiert ist.

es zur Existenz gelange[1]) und determiniert (individualisiert) werde.

III. Theologische Auseinandersetzungen.

1. Die Einheit und Einfachheit Gottes.

Man könnte zu diesen Ausführungen (Nr. 7, 13, 15—16). bemerken, daß das notwendig Seiende dasjenige ist, das, um real in der Außenwelt zu existieren, keiner fremden Wirkursache bedarf, und daß das Mögliche dasjenige ist, das, um real zu existieren, einer solchen Ursache bedürftig ist. Wäre der notwendig Seiende aus „begrifflichen" Teilen zusammengesetzt, dann bedürfte er nur, um in ordine „ideali" zu existieren, der Ursache (denn nur in ordine ideali besäße Gott den Charakter des Zusammengesetztseins und daher des Möglichseins). Dieses aber widerspricht nicht seiner realen Existenz als einer wesenhaft notwendigen (und ursachlosen).

Man stellt nun als Einwand die Behauptung auf, daß der notwendig Seiende mit keinem der wirklichen Dinge in Bezug auf dessen Wesenheit übereinstimme oder ihm ähnlich sei; denn alle Wesenheiten außer Ihm seien mit Möglichkeit als einer notwendigen Konsequenz aus ihrem Wesen behaftet. Diese Behauptung stütze sich auf den Beweis für die Einheit Gottes[2]). Denn

[1]) Der extreme Realismus, der die logischen Kategorieen als Phasen und Bestandteile des Werdeprozesses der Dinge auffaßt, ist demnach zufolge der Auffassung Ismā'ïls auch eine Lehre Fârâbîs selbst gewesen.

[2]) Die Worte lassen eine zweifache Deutung zu. Entweder: „diese Behauptung setzt den Beweis für die Einheit Gottes voraus." Dann ist der Schluß folgender: Das, was absolut einfach und einheitlich ist, kann kein Genus und keine Differenz enthalten. Nun ist Gott absolut einfach und einheitlich; also kann Er kein Genus und keine Differenz enthalten. Oder der Gedankengang könnte sein: „Diese Behauptung bewegt sich in den Beweisgängen, die zur Einheit Gottes führen, und ist selbst ein Teil dieses Beweises." Die im Texte folgenden Worte scheinen diese Deutung näher zu legen. Dann ist der Gedankengang: Alles, was Genus und Differenz besitzt, ist notwendigerweise ein ens contingens, ein nur Mögliches. Wenn nun Gott mit anderen Dingen unter ein Genus gefaßt werden müßte, so daß Er also die Wesenheit mit anderen Dingen teilte, dann besäße Er Genus und Differenz. Also wäre Gott in diesem Falle ein nur Mögliches. Da nun Gott ein ens necessarium ist, so kann Er kein Genus und keine Differenz besitzen, d. h. Er muß absolut einfach sein Die Behauptung, daß Gott mit keinem Dinge das Wesen gemeinsam haben könne, dient also dem Beweise für die Einheit Gottes; es setzt ihn noch nicht

käme Gott (zufolge dieser Ausführungen) mit einem anderen Dinge in dessen Wesensbegriff überein, dann wäre Gott ein nur Mögliches (ein ens contingens). Wenn Er nun aber nicht in dieser Weise mit einem anderen in irgend einem Wesensbegriffe (z. B. im Genus) übereinstimmt, dann sei es auch nicht erforderlich, daß er von einem anderen, Ihm fremden Dinge durch eine Differenz unterschieden werde, und daher sei er (nicht einmal) logisch (wörtlich: im Verstande) zusammengesetzt. Obiges ist aber abzuweisen [1]), indem man darauf hinweist, daß Gott möglicherweise eine Gattung besitzen könne, die nur diese einzige, ihr eigentümliche Art in der realen Außenwelt hätte (das Sein), wie eventuell eine Art existieren könnte, die in nur einem einzigen Einzelding der realen Außenwelt enthalten wäre. Der Beweis von der Einheit Gottes widerspricht diesem letzteren nicht; (denn es wird nur geleugnet, daß Gott eine Einheit bilde nach Art der zusammengesetzten, materiellen Dinge, nicht aber, daß Er als Artbegriff faßbar sei, der nur in einem Individuum existieren kann; vergl. dazu die Angelologie Fârâbîs' Nr. 29). Ebensowenig geben wir zu, daß jede Wesenheit außer Gott, sei es, daß sie sich nach Art einer Spezies oder nach Art eines Genus verhält, das Möglichsein wie eine notwendige Eigenschaft ihres Wesens zur Folge hätte. Denn es könnte eine reale Wesenheit existieren, die weder das Möglichsein noch das Notwendigsein unbedingt zur Folge hätte (die sich also sowohl zu dem einen wie dem anderen indifferent verhielte, ebenso wie sich z. B. die Natur des ens contingens indifferent verhält zu den modi entis des Notwendigen und des Unmöglichen). Wenn sie dann eine bestimmte (nicht näher bezeichnete) Differenz erhält, wird sie eine notwendige, und wenn sie einen anderen Artunterschied empfängt, wird sie eine nur mögliche, ein ens contingens. So verhält sich z. B.

---

voraus, sondern will erst zu ihm hinführen. Der folgende Gedankengang setzt den Syllogismus voraus: Jedes Ding, das mit anderen Arten unter ein Genus gehört, ist zusammengesetzt. Gott ist aber nicht mit anderen Dingen unter ein gemeinsames Genus zu rechnen; folglich ist Er nicht zusammengesetzt.

[1]) Die Lehre des Kommentators geht also dahin, daß Gott mit den Dingen in einem Wesensbegriffe übereinstimmt. Es ist dies ein uneigentliches Genus, nämlich der Begriff des Seins. Er macht das Wesen Gottes aus und aus ihm entwickeln sich die Weltdinge, ṣûfischer Pantheismus.

das Genus (der Ausdehnung)[1]. Ist dieses ausgestattet mit bestimmten, begrenzten Dimensionen, so hat es den Charakter des Möglichen. Ist es aber nicht begrenzt, dann hat es den Charakter des Unmöglichen.

Nun könnte man einwenden: Das Wesen, dem die Existenz zukommen soll, erfordert dieselbe entweder notwendigerweise, oder erfordert sie nicht; ein drittes gibt es nicht[2]. Im ersten Falle hat es eine notwendige Hinordnung zum esse necessarium, im zweiten Falle die gleiche Hinordnung zum esse possibile. Eine Wesenheit aber, die weder zu dem esse possibile noch zu dem esse necessarium notwendig hingeordnet wäre, gibt es nicht; denn zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen gibt es keinen dritten[3]. Auf diese Schwierigkeit erwidern wir folgendes: Der Wesenheit kann unter Umständen eine Seinsstufe zukommen, in der ihr weder das eine noch das andere positiv und in bestimmter Weise mit Ausschluß des anderen zugesprochen werden kann, selbst dann, wenn dies in der realen Außenwelt nicht möglich ist[4]. Die Determinierung mit dem einen oder dem andern von beiden wird nun aber durch die Differenz herbeigeführt. So verhält sich z. B. der Begriff des animal als solcher. In seiner allgemeinen Natur wird er weder in bestimmter Weise bezeichnet als ausgestattet mit der Fähigkeit zu lachen, noch als nicht ausgestattet mit derselben, selbst wenn das animal (in der realen Existenz) nicht frei sein kann von einer dieser beiden Beziehungen, weil sie kontradiktorische Gegensätze bilden.

---

[1]) Ismâîl zieht wieder das oben genannte Beispiel des dreidimensionalen Raumes heran, indem er voraussetzt, daß der reale Raum nicht (positiv) unendlich sein kann. Vergl. dazu Thomas, Quaest. disput. de anima art. 18 ad tertium. Dicendum est quod species figurarum et numerorum et huiusmodi non sunt infinitae in actu, sed in potentia tantum. cfr. l. cit. art. 20 ad 13.

[2]) Letzteres ist Übersetzung von ḍarûratan „denknotwendigerweise“.

[3]) wörtlich: „aus zwei kontradiktorischen Gegensätzen gibt es kein Entkommen“. Es ist auf den ersten Anblick befremdend, daß das Mögliche und das Notwendige als zwei kontradiktorische Gegensätze bezeichnet werden. Das Bedenken wird jedoch gehoben, wenn man das Mögliche als das ens causatum und das Notwendige als das ens non causatum betrachtet.

[4]) Von zwei kontradiktorischen Gegensätzen, dem causatum und non causatum, muß der eine wahr sein. Beide können nicht falsch sein. Jedoch kann der Verstand von beiden absehen.

Die Fähigkeit zu lachen wird vielmehr von ihm nur dann bestimmt mit Ausschluß des anderen ausgesagt, wenn das animal ein rationale, ein Mensch, und die Fähigkeit, nicht zu lachen, wenn es z. B. ein Pferd ist. Demnach ist es zutreffend, zu sagen, daß Genus und Differenz nur Teile einer Wesenheit sein können, die die (universelle) Natur der Spezies hat. Wenn also ein Wirkliches nicht eine allgemeine Natur wie die einer Spezies hat, dann kann ihm weder Genus noch Differenz zukommen. Daher besitzt der notwendig Seiende weder Genus noch Differenz, da er keine Wesenheit besitzt (die die allgemeine Natur und das Wesen einer Spezies hätte); denn seine reale Natur und sein Wesen ist, wie auseinandergesetzt wurde, dasselbe wie seine Individualität (cfr. S. 12, 4).

Avicenna sagt in der Metaphysik seines Buches über die Genesung der Seele (des Kitâb eš-Šifâ): „Das erste Sein hat keine Wesenheit. Dasjenige aber, was keine Wesenheit hat, besitzt auch keine Gattung; denn die Gattung wird von dem Wesen ausgesagt [1].“ Dagegen läßt sich eine Schwierigkeit erheben; denn der Begriff des notwendig Seienden könnte eventuell in dem, was man von Gott aussagt [2], nicht Seine Wesenheit bezeichnen, und dann könnte Gott Einzeldinge unter sich enthalten, zwischen denen nichts, was das Wesen angeht oder besagt, gemeinsam wäre [3]. Dies würde dadurch erreicht, daß entweder jedes einzelne dieser Dinge für sich auf Grund seines Wesens eine Person wäre [4] (so daß also alle nicht unter eine Art ge-

---

[1]) Vergl. d. scholastische: praedicatur in quid (ἐν τῷ τί ἐστι).

[2]) oder: könnte in Betreff dessen, was die wahre Natur Gottes ausmacht wörtlich: was von Ihm in wahrer Weise ausgesagt wird), nicht das eigentliche Wesen bezeichnen (das unerkennbar ist). Wenn demnach entsprechend den Begriffen, die wir uns von Gott bilden, in Ihm keine Vielheit enthalten sein kann, so ist es dennoch nicht ausgeschlossen, daß im innersten, unerkennbaren göttlichen Wesen eine Vielheit vorhanden ist.

[3]) Ismâ il muß diese letztere Bestimmung aufstellen, weil er im Vorhergehenden bewiesen hat, daß Gott kein Genus noch eine Differenz in sich birgt. Stimmten nun diese Individua innerhalb des göttlichen Wesens in integralen Teilen überein, dann müßten sie notwendig in Genus und Differenz teilbar sein.

[4]) Ismâ il konstruiert sich zwei Fälle. Die Individuen, die im Wesen Gottes bestehen, enthalten entweder einen Artbegriff — dann muß jedes Individuum die ganze Art in sich verwirklichen. Wesenheit und Individuum

faßt werden könnten), oder indem die Art jedes einzelnen dieser Dinge in keinem andern, als in dieser einzelnen Person sein könnte. (Dann [1]) wäre jedes einzelne eine Art für sich; vgl. die Angelologie Nr. 29.) Der Umstand, daß in diesem Falle der Begriff des notwendig Seienden ihnen allen gemeinsam wäre, hätte dann also nicht zur Folge, daß sie verursacht sein müßten [2]), vielmehr ergäbe sich, daß dieser Begriff in Bezug auf das wahre Wesen Gottes [3]) ein Akzidens sei und in Ihm als einem Substrate verursacht wäre. Dieses aber enthält keinerlei Bedenken; denn die Schwierigkeit ist nur dann gegeben, wenn die Einzeldinge [4])

---

müssen sich decken —; oder enthalten keinen Artbegriff, sondern sind einfachhin ihrem Wesen nach Personen. In keinem Falle würde sich also aus dieser innergöttlichen Vielheit ergeben, daß das Wesen Gottes Genus und Differenz enthielte und daher zufällig und verursacht sein müßte.

[1]) Wenn eine Wesenheit sich notwendig als Person darstellt, dann ist die ganze Wesenheit in dieser Person erschöpft. Sie kann also nur in dieser einzigen Person existieren, da Individuationsprinzip und Wesenheit sich decken. Vergl. dazu Thomas, S. theol. I. q. 11. art. 3. c. sub „primo quidem". Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid (ein τόδε τι), nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis convenire potest; sed id, unde est „hic" homo, non potest convenire nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo (Wesenheit), per quod est hic homo (Individuationsprinzip), sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus (Wesenheit) et hic Deus (Individuum). Impossibile est igitur esse plures deos. Den gleichen Gedanken faßt Aristoteles in die Worte de anima III. Kap. 4. 429 b. 12—13. ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ σαρκὶ εἶναι (Wesenheit) καὶ σάρκα (Individuum).

[2]) Wenn der Begriff nicht das wahre Wesen Gottes wiedergibt, so zerlegt er es auch nicht in ein Genus und eine Differenz. Durch ihn wird also das Wesen Gottes nicht wie ein ens contingens gefaßt, das verursacht sein muß. Vergl. den Beweis S. 373. Anm. 2. Ferner: Verursacht müssen nach obigem diejenigen Dinge sein, die Genus und Differenz besitzen. Gott besäße aber weder Genus noch Differenz, selbst wenn die Individuen innerhalb der Gottheit unter den Begriff des notwendig Seienden zusammengefaßt würden. Aus der Gemeinsamkeit dieses Begriffes folgt also durchaus nicht das Verursachtsein der Personen innerhalb der Gottheit.

[3]) wörtlich: in dem, was von Gott in wahrer Weise ausgesagt wird.

[4]) d. h. wenn die Personen, die im angenommenen Falle das Wesen Gottes ausmachen würden, verursacht wären; denn erst dann müßte Gott selbst verursacht sein. Die hier besprochene Objektion scheint dem christlichen Begriffe der Trinität entnommen zu sein. Die folgende Widerlegung dieses aus dem christlichen Gottesbegriffe entnommenen Einwandes ist nach den Prinzipien Ismâ'îls selbst keine definitive; denn es bleibt immer bestehen,

verursacht wären. Dies aber ist keine Folge aus dem Vorhergehenden.

Man könnte nun zur Beseitigung dieser Schwierigkeit darauf hinweisen, daß jeder Begriff zu einer Vielheit [1]) von Einzeldingen nur dadurch wird, daß ein anderes Ding ihm von außen zukommt; denn wenn dieses andere nicht zur Wirklichkeit gelangt, ist überhaupt keine numerische Vielheit in Ihm denkbar. So verhält es sich beim Begriffe Mensch. Die numerische [2]) Vielheit und Verschiedenheit innerhalb dieses Begriffes (die der einzelnen Menschen) wird nur auf Grund einer Hinzufügung äußerer, dem Wesen fremder Dinge erreicht, die von außen hinzutreten, nämlich der principia individuantia. Eine Natur, die keine solchen Principia in sich aufnimmt, kann nicht in numerisch verschiedenen Individuen wirklich werden.

Nachdem dieses klar auseinandergelegt wurde, fügen wir hinzu: Der notwendig Seiende enthält keine Vielheit (wörtlich: ist nicht teilbar), indem er von einer Vielheit von Einzeldingen prädiziert (13, 20) würde; denn er ist das reine Sein, das unkörperliche, d. h. das Sein ohne einschränkende Bedingungen [3]) und folglich ohne (innere, individuelle) Verschiedenheit. Keine numerische Vielheit ist folglich in Ihm, denn in Seiner Eigenschaft als reines Sein ist er frei von allem, was seinem Wesen hinzukommen und als Eigenschaft von ihm ausgesagt werden könnte. Daher kann er in keiner Weise von einem andern Dinge prädiziert werden.

Avicenna sagt in seinem Buch über die Genesung der Seele

---

daß unsere Begriffe über die Gottheit das reale Wesen Gottes nicht widerspiegeln. Befinden sich also in unseren Begriffen von der Gottheit unlösbare Widersprüche, so bestehen diese deshalb noch nicht im Wesen Gottes selbst.

[1]) wörtlich: wenn eine Vielheit von Einzeldingen in ihm entsteht Vergl. Nr. 13. 16, 24, wo der gleiche Ausdruck gebraucht ist.

[2]) Ismâ'îl betont die numerische Vielheit, weil sie in vorzüglicherem Sinne als die spezifische als „Vielheit" zu bezeichnen ist.

[3]) Der ursprüngliche Text hat die Lesart bišarṭin lâ = sub conditione (quod) non. Die Übersetzung setzt die Konjektur bilâ šarṭin voraus, die jedoch nicht unbedingt notwendig ist; denn der ursprüngliche, wenn auch etwas befremdende Ausdruck könnte den Sinn haben: „Das Sein unter der Bedingung, daß keine Akzidenzien zu ihm hinzutreten, und infolgedessen ist keine Verschiedenheit und keine numerische Vielheit in Ihm."

durch die Philosophie (K. eš-Šifâ): „Der notwendig Seiende ist das körperlose, reine Sein, insofern er frei ist von allen Bestimmungen. Die übrigen Dinge, die eine bestimmte Wesenheit besitzen (die verschieden ist von dem reinen Sein), enthalten in sich nur die Möglichkeit, daß sie durch Gott zur Existenz gebracht werden. Der Gedanke meines Ausdruckes: „„Gott ist das unkörperliche, reine Sein, insofern er frei ist von allen hinzukommenden Determinationen"" ist nicht der, Gott sei das abstrakte Sein, an dem alle Dinge teilnehmen, weil die Existenz dieser Determinationen in Gott eine Eigenschaft seines Wesens wäre [1]). Dieses prädizierte Sein ist nicht das unkörperliche Seiende (Gott), von dem jede andere Determination ausgeschlossen ist (wörtlich: sub conditione negationis), sondern es ist nur der Begriff „Existenz", unter der Bedingung, daß (andere Bestimmungen) nicht von ihm prädiziert werden (wörtlich: sub conditione non affirmationis), d. h. das erste Sein wird dadurch bestimmt, daß es der Existierende ist unter der Voraussetzung, daß Ihm keine weitere, sein Wesen zusammensetzende Determination zukomme. Das andere aber, der metaphysische Begriff des abstrakten Seins, bezeichnet das Seiende, unter Abstraktion von den determinierenden Bestimmungen, die zu seinem Wesen hinzukommen [2]). Deshalb (d. h. weil dieses Sein sich so verhält, daß ihm determinierende Bestimmungen zukommen können) wird dieses (Sein), das abstrakter Natur ist, von jedem Einzeldinge ausgesagt oder kann wenigstens ausgesagt werden; das andere aber, das reine Sein (Gott), wird nicht von dem ausgesagt, dem anderweitige

---

[1]) Lehre Avicennas ist, daß Gott keine Bestimmungen als Eigenschaften besitze. Gott ist nun aber dennoch ein „bestimmtes Wesen". Wenn Seine Bestimmungen also keine Eigenschaften sein dürfen, so müssen sie seinem Wesen identisch sein. Mit dem abstrakten Sein sind nun die „Bestimmungen" nicht identisch. Folglich kann das abstrakte Sein nicht das Wesen Gottes ausmachen. Gott ist das Sein „sub conditione negationis accidentium". Dieses abstrakte Sein ist das Sein „non sub conditione affirmationis accidentium". Letzterem Sein kommen die Akzidenzien zu; jedoch kann man von ihnen abstrahieren. Der Gottheit aber können die Akzidenzien nicht zukommen.

[2]) Gott ist das Sein sub conditione, quod non; der Begriff esse bezeichnet das Sein sine conditione, quod . . . indem man es nicht unter der Bedingung betrachtet, daß ihm Determinationen zukommen.

Bestimmungen zukommen. Jedes Ding außer Gott hat also determinierende Bestimmungen, die zu seinem Wesen hinzukommen." Soweit Avicenna!

Darüber läßt sich eine Betrachtung anstellen; denn aus dem Wortlaute dieser Auseinandersetzung ergibt sich, daß eine nur logische und relative Verschiedenheit besteht zwischen dem Sein, das den notwendig Seienden bedeutet (und das eine Determinierung ausschließt), und dem Sein des Möglichen (von dessen Determinierung man abstrahiert), und ferner, daß das innerste Wesen des notwendig Seienden klar erkannt werde; denn nach obiger Ausführung besteht das abstrakte Sein, das begrifflich in sich evident ist, verbunden[1]) mit der Bestimmung, daß kein anderes Wirkliche zu ihm aktuell hinzukomme, so daß also der Unterschied zwischen Gott und dem abstrakten Sein derselbe wäre wie zwischen der ersten Materie[2]) und dem Genus, wenn man beide in einem einzigen[3]) Begriffe, z. B. dem des animal, betrachtet. Deshalb, so ergibt sich, kann Gott von dem logischen Begriffe der abstrakten Existenz nur durch eine rein logische Relation verschieden sein. Alle diese Behauptungen aber widerstreiten den allgemein anerkannten und festen Grundsätzen der

[1]) Das Sein des Möglichen (vielleicht ist el-wugûd el-mumkin zu lesen: das der Möglichkeit nach Seiende) wird dem abstrakten Sein (dem Begriff des existere) gleichgestellt. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit wäre: „besteht das ens universale real, . . . trotz der Bestimmung, daß ihm kein anderes Wirkliche (als das Sein) aktuell zukomme."

[2]) Die materia wird also hier aufgefaßt als ein Wirkliches, das existiert sub conditione, quod non, d. h. dem keine Bestimmungen zukommen können; sonst hört es auf, erste Materie zu sein. Das Genus wird dagegen aufgefaßt als ein ens sine conditione, quod, d. h. unter Abstraktion von den Artunterschieden, d. h. den Bestimmungen, die ihm naturgemäß zukommen müssen.

[3]) Weil Gott und das abstrakte Sein nur einen „einzigen" Begriff, den des Seienden, darstellen und nur durch zwei verschiedene Auffassungsweisen „ein und desselben" Begriffes definiert werden, so besteht das Recht, beide zu vergleichen mit zwei Gegenständen (Materie und Genus), insofern auch diese ihrerseits in nur einem „einzigen" Begriffe enthalten sind und zwei verschiedene Auffassungsweisen „ein und desselben" Begriffes darstellen. Ein und dieselbe Realität des animal wird als Materie bezeichnet, wenn sie „sub conditione negationis" formal betrachtet wird — sonst wäre sie nicht mehr Materie, sondern ein compositum ex materia et forma —, und als Genus, wenn sie „non sub conditione affirmationis" formae gedacht ist —, sonst wäre sie nicht mehr Genus, sondern Spezies.

Philosophen, selbst dann, wenn diese Aufstellungen wahr und wirklich zu sein scheinen.

Dieser Beweis der Einfachheit Gottes (14, 5—12) ist offenbar nur dann gültig, wenn der Teil eine gesonderte Existenz hat. Hat er aber kein selbständiges Sein, wie z. B. die Teile des räumlichen Kontinuum, die in ihm (noch nicht unterschieden) existieren, dann können wir den Beweis nur dadurch klarmachen, daß wir sagen: Er (Gott) kann keine so beschaffenen (kontinuierlichen) Teile besitzen, sonst müßte er eine bestimmte, räumliche Lage einnehmen. Alles aber, was räumliche Lage hat, ist materiell; das Materielle aber bedarf immer und unbedingt, um zu existieren, einer Ursache, so daß Er ein ens possibile, also kein wesenhaft Notwendiges wäre. Dies aber enthält einen Widerspruch.

Wäre Gott in einem Substrate (14, 19), dann müßte er notwendigerweise eine Ursache haben; dies aber ist im Widerspruch mit der Bestimmung, daß er ein wesenhaft Notwendiges ist.

(14, 21.) „Gott hat absolut keine Akzidenzien[1].“ Wenn dieses bedeuten soll, daß Gott in keiner Weise Akzidenzien habe, weder reale noch logische (wörtlich: solche, die in einer Relation bestehen), so ist dies unrichtig; denn alle Dinge stammen von Ihm (Relation der Ursache) und er besteht gleichzeitig mit ihnen und ist zugleich früher als sie (Relation der Gleichzeitigkeit und des Früherseins) in zwei verschiedenen Hinsichten. (Als Ursache ist er wenigstens naturâ früher als die geschöpflichen Dinge, indem Er zugleich als anfangslos wirkende Ursache gleichzeitig mit ihnen ist, was den Begriff der anfangslosen Schöpfung

[1]) Cod. g. hat folgende Glosse: „Alfârâbî will sagen, Gott habe keine Seinem Wesen und Seinem Sein notwendig anhaftenden Akzidenzien, und so ist sein Gedanke (wörtlich: Zweck) klar, den er mit den Worten ausdrückt: 14, 22. 23. „Sein Wesen ist rein und in sich selbst klar.“ Er stellt also eine Lehre auf betreffs des Wesens Gottes und dessen, was in Ihm ist, und der Kommentator irrte weit ab vom richtigen Verständnisse. Die Eigenschaften weisen alle durch Vermittelung der Existenz Gottes auf ihr eigentliches Wesen (als Beziehungen der Gottheit) hin, und sie bilden in Rücksicht auf Gott Seine Substanz selbst. Betrachtet man die Eigenschaften aber in Beziehung auf diese Bestimmung ihres eigentlichen Wesens (z. B. Macht und Wissen), so bilden sie in Wahrheit eine Verhüllung Seines Wesens.“

bedeutet. Sodann wird von Ihm ein prius perfectione et dignitate in Bezug auf die Geschöpfe ausgesagt.) Alle diese Bestimmungen sind nun aber logische Relationen Gottes, die den Charakter von Eigenschaften haben, und sie werden unzweifelhaft von Ihm ausgesagt. Will obiger Ausdruck aber besagen, daß Gott keine realen Akzidenzien habe, und wenn er ferner auch besagen will, daß Er keine solchen habe, die auf einen andern als Ursache hinweisen, so ist dies zugegeben, steht jedoch nicht im Einklange mit dem Wortlaute „daher hat Gott auch kein Verhüllendes" (dieses kann nur in dem Sinne eines äußeren Akzidens verstanden werden) (14, 22). Gott kann nämlich reale Eigenschaften haben, die sich auf sein Wesen allein beziehen und von diesem ausgehen, so daß diese Eigenschaften Sein Wesen verhüllen [1]). Die Thesis aber, die besagt, daß die von außen anhaftenden fremden Akzidenzien das Wesen Gottes verhüllen, die seinem Wesen anhaftenden, inneren Eigenschaften aber dasselbe nicht verhüllen, ist nicht ohne Willkür selbst für den Fall, daß Alfârâbi mit dem obigen Ausdrucke sagen will, Gott besitze überhaupt keine realen Akzidenzien. Denn wenn er reale Akzidenzien besäße, so müßten dieselben sich entweder auf einen andern als Ursache zurückführen lassen, oder auf Sein eigenes Wesen. Nun ist es aber unmöglich, daß (die Eigenschaften Gottes) von einem andern verursacht seien; denn sonst müßte in Gott eine Vervollkommnung (durch einen andern) stattfinden. Ebensowenig ist es möglich, daß dieselben auf sein Wesen wie auf ihre Ursache zurückgehen; sonst müßte der notwendig Seiende, der Eine, der wahrhaft Seiende zugleich gebend und empfangend (aktiv und passiv) sich verhalten.

Dieses bietet Anlaß zu Bedenken. Wenn mit obigem gesagt sein soll, daß der Eine, der in Wahrheit Seiende, dann in nur einer Hinsicht zugleich wirkend und empfangend wäre, so ist die Konsequenz dieses Satzes nicht zugegeben. Wenn der obige Satz aber bedeuten soll, daß der Eine, der wesenhaft Wahre, im allgemeinen genommen (also unter verschiedenen Hin-

---

[1]) Diese Ansicht steht in Gegensatz zu der Lehre der Mu'tazila und der Philosophen vor Ġazâlî.

sichten und Bedingungen) sich aktiv und passiv zugleich verhalten müßte, so ist diese Konsequenz zugegeben und kann nicht geleugnet werden. Wie sollte dies auch nicht so sein! Die philosophische Ansicht beider Meister, Fârâbis und Avicennas, ist es, daß das Wissen Gottes zu den realen Eigenschaften seines Wesens gehöre und zu seiner Wesenheit hinzukomme. Er hat also kein Verhüllendes, das von seinem Wesen „getrennt" wäre.

2. Die Erschaffung, ein notwendiger, kein freier Vorgang in Gott.

Avicenna sagte in seinen Anmerkungen [1]): „Das Wort Emanation (14, 23) wird nur betreffs Gottes in Rücksicht auf die Ideen [2]) (d. h. die reinen Geister, von denen jeder in seinem Wesen eine Spezies der Weltdinge darstellt) gebraucht, nicht anders; denn weil die Geschöpfe von Ihm ausgehen nach Art der Notwendigkeit, nicht auf Grund eines freien Willensentschlusses, der auf ein Ziel gerichtet wäre und einem Verlangen folgte, sondern auf Grund seines Wesens, und weil ferner das Hervorgehen der Geschöpfe ohne Aufhören stattfindet, ohne daß Ihm bei dieser Tätigkeit ein Hindernis entgegenträte oder eine Mühe entstände, so ist es das Entsprechendste, daß es mit „Emanation" bezeichnet wird.

3. Das Wissen Gottes von Sich und den Geschöpfen.

Das Wissen Gottes um die Dinge genügt für sich allein, um dieselben zur Existenz zu bringen. So ist es philosophische Ansicht. Im Gegensatz dazu vermag unser Wissen nicht, diese Wirkung auszuüben.

Man könnte die Ansicht aufstellen, das Wesen Gottes sei durch sich hinreichende Ursache dafür, daß Er die Dinge versteht und erkennt, ohne daß wie in unserm Geiste eine Eigen-

---

1) Cfr. Brockelmann, Geschichte der arab. Lit. I. 455. Nr. 21.

2) Nur die ersten geistigen Substanzen emanieren direkt aus Gott. Die Seelen der Himmel entstehen nicht direkt aus Gott, sondern aus den reinen Geistern. Das Materielle entsteht erst in dritter Linie, und zwar aus diesen Seelen. Der orthodoxe Gedanke einer direkten Schöpfung des ganzen Weltalls durch Gott ist also ausgeschlossen.

schaft, die im Wesen Gottes haftete, die Vermittlerin dieses Wissens werde. Weshalb behaupten nun die beiden Philosophen, Alfârâbî und Avicenna, daß eine solche Eigenschaft in Gott bestehe? Darauf erwidere ich: Der Grund für diese Lehre ist vielleicht der, daß das Wissen als solches eine Verbindung und Beziehung zu einem Dinge der Außenwelt einschließt; denn das Wissen wird nur dann zum Wissen, wenn es sich auf ein Ding erstreckt. Dieses Objekt, das mit Gott in Seinem Wissen als Terminus der Relation in Verbindung tritt, ist nun entweder das Wesen des Wissenden (Gottes) selbst, wie z. B. Sein Wissen von sich selbst, oder ein anderes. Im letzteren Falle, wenn sich das Wissen Gottes auf dieses andere Ding erstreckt, so geschieht dies entweder, wenn letzteres existiert oder wenn es nicht existiert. Es ist nun aber nicht möglich, daß das Wissen sich auf sein Objekt erstrecke, wenn dieses nicht existiert; denn das Verbundensein, welches eine Relation ist, kann durchaus nicht stattfinden zwischen dem Wissenden und dem reinen Nichts. So bleibt nur übrig, daß sich das Wissen Gottes auf das Ding erstreckt, wenn dieses existiert und zwar entweder in seiner individuellen Existenz. Dann erkennt Er konsequenterweise die Dinge nur in der Zeit, während sie existieren, so daß Er sein Wissen von den Dingen verlieren muß, wenn sie nicht mehr existieren. Dies ist aber unmöglich; denn das Wissen Gottes von den Dingen haftet Seinem Wesen notwendig an, weil es eine Wirkung seines Wissens von sich selbst ist, und dieses („das erste" vgl. Nr. 10) Wissen ist Er selbst. Unmöglich kann aber die adäquate Ursache eine Wirkung hervorbringen, die der Ursache an Vollkommenheit nachstünde (die also nicht ebenso notwendig und unvergänglich wäre wie die Ursache. Daher muß also das zweite Wissen Gottes ewig und unvergänglich sein). Oder das Wissen Gottes erstreckt sich auf die Dinge, so wie sie in der idealen Existenz bestehen (wörtlich in der Existenz, die nach Art wissenschaftlicher Begriffe wirklich ist). Dann sind drei Fälle in Rücksicht zu ziehen. Erstens 1.) sie könnten (als Gedanken) im Wesen Gottes wirklich sein, insofern sie eine ihm notwendig anhaftende Eigenschaft bilden, oder das Wissen könnte 2.) eine Substanz besitzen, die eine von seinem Wesen getrennte Existenz hätte. Dann könnten die Erkenntnisse betreffs

der Weltdinge 2 a.) entweder im ersten Verstande (Nûs), oder 2 b. in der Weltseele (wörtlich: in einem Verstande oder einer Seele) sein, oder 3.) sie hätten eine von allen andern Wesen getrennte Existenz. Das dritte ist nun unmöglich, weil dann die Existenz der platonischen Ideen zugegeben werden müßte. Das zweite 2 a.) ist ebenfalls unmöglich; denn es muß in der Welt der reinen Begriffe (der geistigen Substanzen) einen Realbegriff, d. h. eine geistige Substanz, geben, die von Gott, ohne Vermittelung eines andern, ausgeht. Dieses erste Wesen entsteht direkt und notwendig aus dem Wissen Gottes um sich selbst. Wenn nun alle Begriffe (in denen Gott die Weltdinge erkennt)[1]) eingezeichnet sind in eine 2 b.) Seele oder in einen 2 a.) Verstand, dann kann kein so beschaffener Realbegriff[2]), keine solche rein geistige Substanz (die eine erste und unvermittelte wäre) existieren; denn die Summe beider (Verstand und Erkenntnisinhalt) sind auf diese Weise später als ein Teil dieser Summe. Es bleibt also nur die eine Möglichkeit übrig 1.), daß das Wissen Gottes um die Dinge seinem Wesen anhaftet.

Diese Ausführungen bieten Anlaß zu einer näheren Betrachtung. Das Wissen Gottes betreffs der höchsten, unkörperlichen Wesenheiten könnte gleichzeitig mit deren individueller Existenz stattfinden, d. h. das Wissen Gottes betreffs ihrer wäre ein Wissen bezüglich eines präsenten Objektes. Dabei könnte aber Sein Wissen bezüglich der anderen Objekte stattfinden, insofern sich deren Wesensformen d. h. Erkenntnisformen in einer Weltseele oder einem Verstande befinden. Diese Erkenntnisformen bildeten dann den Inhalt des göttlichen Wissens, insofern sie

---

[1]) Derselbe Terminus bezeichnet auch die rein geistigen Substanzen.

[2]) Das, was aus Gott „zuerst“ und „unvermittelt“ hervorgeht, ist eine einfache, rein geistige Substanz. Wenn nun alle Erkenntnisinhalte Gottes von den Weltdingen in einer geistigen Substanz inhärierten, dann wäre dieses Ganze, diese Summe, aus der Substanz und den Erkenntnisinhalten, dasjenige, was „zuerst“ aus Gott emanierte. Es wäre aber nicht mehr ein absolut „Erstes“; denn es bestände aus Teilen, nämlich der geistigen Substanz und den Inhalten, und die Teile sind früher als die Summe. Zudem wäre diese Substanz, die die Erkenntnisinhalte trägt, nicht mehr eine „unvermittelte“ Emanation aus Gott; denn die Summe entsteht durch Vermittelung der Teile, und so müßten die Erkenntnisinhalte die Vermittelung bilden für das Zustandekommen dieser Substanz, die „unvermittelt“ aus Gott emanieren müßte.

aus Gott hervorgehen; sie bildeten zugleich den Inhalt des Wissens dieser Weltseele oder dieses subsistierenden Verstandes, insofern sie in ihm wirklich wären. Nach dem, was früher vorgebracht wurde, scheint diesem als einer wenigstens möglichen Lösung des Problemes nichts zu widersprechen [1]).

Die Wesensformen aller Dinge, auch wenn sie im Wesen Gottes wirklich sind, bilden ein einfaches Wirkliche und bestehen dort in einer einfachen Existenzart, wie später gezeigt werden wird. Sie bilden keine Verschiedenheit und keine numerische Vielheit in der realen Existenz [2]), sondern in der Realität besteht nur ein einziges Wesen, nämlich das Wesen des notwendig Seienden, des Wahren, und daher ist Er nach Seinem Wesen und Seiner Eigenschaft alle Dinge in Form einer Einheit [3]) (15, 1).

Gott ist das reine Sein. Wenn er nun aber keine Wesenheit ist, die rein (per se) in sich besteht [4]), dann muß Er ein bestimmtes Wesen und eine bestimmte Existenz haben, und so ergäbe sich, daß Er, um zu existieren, einer äußeren Ursache bedürfe. Wir hatten aber angenommen, daß er einer solchen nicht bedürfe. Dieses aber ist ein Widerspruch.

4. Die Erkennbarkeit und Verborgenheit Gottes.

Das Erkennen (wörtlich: die Sichtbarkeit) Gottes findet entweder durch Sein Wesen oder durch äußere Zeichen [5]) statt (die

---

[1]) Man vergl. dazu die Ausführungen S. 284, 27—285, 10.

[2]) Dadurch würde in Gott eine reale Vielheit entstehen.

[3]) Gott enthält alle Dinge in sich.

[4]) Hiermit soll die Lehre aller derjenigen widerlegt werden, die nicht zugeben, daß Gott das reine, in sich bestehende Sein sei, also alle, die die philosophisch-mystischen Begriffsbestimmungen nicht annehmen, d. h. die Theologen. Gott müßte eine bestimmtgeartete Wesenheit besitzen, folglich auch Genus und Artunterschied. Es wäre also nicht das unendliche Sein seinem Wesen nach, müßte also die Existenz von einem anderen empfangen. Wie oben auseinandergesetzt wurde, muß alles, was Genus und Differenz besitzt, geschaffen sein.

[5]) Das Erkennen Gottes ist entweder direkt und intuitiv — das mystische „Schauen" Gottes, das ṣûfisch muŝâhade = unvermittelte Vision genannt wird — oder indirekt — das Schauen der Nicht-Mystiker, seien sie Theologen oder Philosophen, die Gott aus der Welt erkennen wollen. Die

Weltdinge, aus denen man die Existenz Gottes erschließt). Welcher Art diese Sichtbarkeit auch sein möge, sie ist in Bezug auf uns (quoad nos) verbunden mit Seiner Verborgenheit [1]). Das erste (nämlich seine Sichtbarkeit durch sein Wesen, enthüllt nicht sein ganzes Wesen). Denn selbst dann, wenn Er sich einem seiner bevorzugten Diener in unvermittelter Weise offenbart, ohne daß die Erkenntnis der Offenbarung gebunden sei an eine Beweisführung und eine Schlußfolgerung auf Grund äußerer Zeichen (der Weltdinge) entsprechend dem Worte des Propheten: „Kein Ding habe ich jemals gesehen, es sei denn, daß ich „vorher" [2]) Gott geschaut hätte", — enthüllt Er sich ihm dennoch nicht in vollständiger Weise, sondern nur insoweit die Auffassungsfähigkeit des Begnadigten dazu ausreicht. Was aber das zweite angeht, (die Erkennbarkeit Gottes aus den äußeren Zeichen der Weltdinge, die auf Gott als ihre Ursache hinweisen, so kann auch diese Erkennbarkeit nicht frei sein von „Verborgenheit" Gottes und „Verhülltsein" seines Wesens), weil diese Art des Erkennens, die an den äußeren Zeichen haftet, notwendigerweise die Konsequenz in sich trägt, daß das innerste Wesen Gottes selbst als solches, d. h. indem es hinter der Erscheinungswelt steht, unerkannt und (durch die materielle Welt) verschleiert bleibt, „da, nach allgemein feststehender Lehre, kein Mensch das reale Wesen Gottes erschauen kann". Deshalb wisse, daß die Erkennbarkeit seines unnahbaren und heiligen Wesens, so wie sie sich in uns verhält, weit verschieden ist von der Erkennbarkeit, wie sie im Wesen Gottes selbst stattfindet. Er ist im Erkennen machtvoller und kräftiger. Die Unerkennbarkeit findet im Gegensatz dazu nur statt in Bezug auf uns [3]).

---

ersten definieren Gott als das reine Sein, die zweiten als das vollkommenste Wesen, das das Sein notwendig besitzt, indem jedoch Wesenheit und Dasein in ihm, wenn auch nicht trennbar, so doch verschieden ist. Vergl. dazu S. 3.

[1]) oder: verbunden mit dem Unerkanntbleiben Seines innersten, eigentlichen Wesens.

[2]) Der Philosoph erschaut „vorher" die Weltdinge und erkennt aus ihnen Gott; der Prophet und die Mystiker erschauen „vorher" Gott und erkennen aus Ihm und in Ihm die Weltdinge.

[3]) Der Gedanke und Grundsatz: Gott kann keinen Schatten von Unvollkommenheit besitzen, wird hiermit auf die Spitze getrieben. Der Grund

„Er ist verborgen, insofern Er Er selbst ist“ [1]) (15, 5); denn die Unerkennbarkeit Gottes geht hervor und ist ableitbar aus seinem Wesen selbst [2]), auch ohne daß ein anderes Ding, sei es ein mit ihm verbundenes oder ein von ihm getrenntes, Ihn verhüllte [3]). Anders verhält sich seine Erkennbarkeit; denn sie stammt manchmal von einem Dinge her, das mit Seinem Wesen verbunden ist (seinen Eigenschaften, durch die Gott erkannt wird), manchmal von einem Dinge, das von Ihm getrennt ist, nämlich die existierenden kontingenten Dinge [4]) (von denen man auf Gott schließt). Nach der Ansicht der Mystiker [5]) könnte man sagen, daß die Erkennbarkeit und Verborgenheit Gottes zwei rein relative Dinge sind, die begrifflich nur gefaßt werden können in Beziehung auf ein anderes. Solange dieses nicht wirklich ist, sei es auch nur relativ, können diese beiden Begriffe ebenfalls nicht wirklich sein. Weil aber nun überhaupt kein Wirkliches außer Gott, dem Notwendigen, nach Ansicht der Mystiker existiert (ṣûfischer Pantheismus), kann weder die Erkennbarkeit noch die Unerkennbarkeit Gottes in Bezug auf ein außergöttliches Sein wirklich werden, sondern nur in Bezug auf Gott selbst, und daher ist Er in sich und durch sich erkennbar [6]), so wie Ihn die Mystiker erkennen, von deren Blicken der

---

für die Unerkennbarkeit Gottes liegt nicht so sehr in Seinem Wesen und der Überfülle Seines Lichtes, als vielmehr in uns und der Schwäche unseres geistigen Auges.

[1]) Lesart von Cod. d. Ismâʿîl: „Auch dieser Ausspruch ist zutreffend, ebensowohl wie der andere: „Er ist sichtbar, insofern er verborgen ist.“

[2]) Die „Eigenschaft“ der Unerkennbarkeit muß wie jedes innerlich Inhärierende von dem subiectum inhaesionis, also in diesem Falle dem Wesen Gottes, verursacht sein. Cod. d. enthält also nach Ismâʿîl eine andere Auffassungsweise als die soeben entwickelte.

[3]) wörtlich: in Rücksicht zu nehmen sei (zur Erklärung der Unerkennbarkeit).

[4]) wörtlich: Die Existenzarten der möglichen Dinge.

[5]) wörtlich: „nach der Ansicht der Leute des Schauens“, d. h. derjenigen Denker, die die Lehre aufstellen, der Mensch erschaue Gott intuitiv durch seinen natürlichen Verstand bereits in diesem Leben, indem er Ihn als das „Sein“ definiert und alles „Seiende“ (die Welt) als Erscheinungsform Gottes auffaßt. Vergl. S. 313 Einleitung.

[6]) Die Eigenschaft der Unerkennbarkeit kommt also als Unvollkommenheit überhaupt nicht mehr in Frage. Die Erkennbarkeit ist zudem nicht eine

Schleier[1]) hinweggenommen ist. Er ist ferner „nicht erkennbar“ a se und per se[2]), so wie er „nicht erkennbar“ und verborgen ist denjenigen, die der mystischen Erkenntnis fernestehn (und sie nicht billigen), und deren geistige Blicke noch verschlossen sind. Daher ist die Eigenschaft seiner Erkennbarkeit und seiner Sichtbarkeit nur ein einziges reales Ding[3]), nämlich Sein Wesen selbst, und daher ist es richtig zu sagen (15, 4) „Er ist sichtbar, weil er verborgen, und verborgen, weil er sichtbar ist“[4]).

Daher sei bestrebt, dich zu befreien von den Unlauterkeiten der Körperlichkeit und die Lichtnatur der göttlichen Eigenschaften in dich aufzunehmen, so daß du dich dem wesenhaft Wahren näherst und erkennst, daß er unerkennbar ist[5]), indem du dich (15, 6) „von seiner Verborgenheit zu seiner Sichtbarkeit hin begibst“ rücksichtlich der geschöpflichen Dinge (von denen du auf

---

solche, wie sie die Philosophen lehren, nach der ein außergöttliches Sein, der erkennende Mensch, sich von der Existenz eines vollkommensten Wesens überzeugt, sondern eine solche, wie sie die Ṣûfis aufstellen: Der Akt des Erkennens, mit dem der Myste Gott erschaut, ist numerisch derselbe Akt, mit dem Gott sich selbst erkennt; denn in beiden Fällen ist Subjekt und Objekt dasselbe. Das Subjekt ist dasselbe, weil nach der Lehre des ṣûfischen Pantheismus der Mensch (und aus demselben Grunde sein Erkenntnisakt) wie überhaupt alle Dinge das göttliche Wesen selbst sind. „Er ist daher in sich und für sich (d. h. für den Mystiker) erkennbar.“

[1]) Der Ausdruck bezeichnet nicht notwendig „den Schleier der Körperlichkeit“, der durch den Tod hinweggenommen wird, sondern auch die Unwissenheit, die der Mystiker, „der Wissende“ (al-ârif) bereits in diesem Leben überwindet.

[2]) wörtlich: „von sich aus“, d. h. für andere als diejenigen, die in hervorragendem Sinne das göttliche Wesen selbst sind, die Mystiker, also für „die Verschleierten“, die noch nicht den mystischen Sieg erfochten und die höhere Erkenntnis erworben haben. „Außerhalb Seines Wesens und durch sich selbst (wegen der Erhabenheit und Unfaßbarkeit Seines Wesens) ist Gott verborgen.“

[3]) Der Mystiker und das Wesen Gottes sind nur ein reales Ding.

[4]) Dem Sinne nach wäre wiederzugeben: „Seine Sichtbarkeit ist dasselbe (dieselbe Substanz) wie Seine Verborgenheit und Seine Verborgenheit dasselbe wie Seine Sichtbarkeit“ oder: „Sein Verborgensein ist zugleich Sein Sichtbarsein u. s. w.“, weil beides Relationen sind, die dieselben termini relationis und das gleiche fundamentum relationis, nämlich das einzige, göttliche Wesen haben, das pantheistisch gedacht ist.

[5]) wörtlich: „und Ihn dadurch erkennst, daß Er unerkennbar ist.“ Auch der mystisch Schauende sieht nur die sinnlichen Erscheinungsformen Gottes, nicht Sein innerstes Wesen.

die Existenz Gottes schließest), so daß dir die obere Welt vor Augen tritt von dem Horizonte der niederen Welt aus und so daß „dir verborgen bleibt“ sein innerstes Wesen, indem du eingestehst, daß du zu schwach und unvermögend bist, Ihn zu erkennen.

5. Gott erkennt die Weltdinge aus Seinem eigenen Wesen.

Gott erkennt Sein eigenes Wesen. Letzteres ist nun Ursache und hervorbringende Kraft aller kontingenten Dinge, die außer seinem Wesen existieren. Die Wissenschaft aber von der adäquaten Ursache, insofern sie eine ihre Wirkung notwendig hervorbringende Ursache ist — d. h. durch ihre bestimmte Eigentümlichkeit, die ihr durch die Hinordnung auf die Dinge (ihre Objekte) zukommt[1]), wird sie determiniert und hat zur notwendigen Folge, daß die Wirkung aus ihr hervorgeht —, diese Wissenschaft bewirkt unvermeidlich, daß man zweifellos sicher die Wirkung erkennt. Wir setzen z. B. voraus, daß Sonne und Mond sich beide in eigenen Bewegungen auf einer kreisförmigen Bahn bewegen, nämlich auf dem „Gürtel“ der zwölf Sternbilder[2]). Dabei wissen wir zugleich, daß das Licht des Mondes dem der Sonne entnommen ist. Nun aber ist die Erde im Mittelpunkt des Weltalls. Daher können wir unbedenklich mit zweifelloser Sicherheit und Präzision berechnen, daß bei jeder Opposition eine vollkommene Mondfinsternis eintreten muß. Ebenso ist zweifellos das Wesen Gottes adäquate Ursache für ein einziges (den ersten Verstand) dieser Weltdinge. Daher ergibt sich notwendig, daß Gott, indem er sein eigenes Wesen erkennt, dieses einzelne erkennen muß. Sein Wesen ist in Verbindung mit diesem einen (dem Nûs) adäquate Ursache für ein drittes Ding (die Weltseele). Daher ergibt sich, daß Er, indem er beide (Sein Wesen und den Nûs) erkennt, zugleich dieses dritte begreift, und auf diese Weise dehnt

---

[1]) wörtlich: vermöge ihres Bestimmtseins durch die kontingenten Dinge ist sie individualisiert.

[2]) Sie können sich mit den Planeten auf diesem „Gürtel der Burgen“ wie auf einer Straße bewegen, weil derselbe nach altorientalischer Lehre einen festen Damm im Weltenozean bildet.

sich die Kette der erkannten Objekte stufenweise aus, bis daß Er alle verursachten Dinge [1]) erkannt hat [2]).

Die Auseinandersetzung in Nr. 9 „ordnet man nun die Ursachen" u. s. w. (15, 10) soll die Ansicht widerlegen, daß die Ursachen der Wesenheit, nämlich die abstrakten Realideen, in endloser Folge geordnet werden können. Dann endigte diese Kette nicht bei den Individuen [3]) (15, 11), noch könnten diese erkannt werden.

6. Das Wissen Gottes ist unveränderlich und schöpferisch wirkend.

Gott erkennt also (nach 15, 12) die Dinge nicht in der Weise, daß Er sein Wissen den Dingen entnähme; denn Er er-

[1]) Gott kennt also die Weltdinge, indem Er sie intuitiv erschaut in Seinem Wesen und ihren Ursachen. cfr. Thomas, Summ. theol. p. I. q. 14. art. 5. Die Wirkung wird in der Ursache „intuitiv" erschaut; die Ursache aus der Wirkung „deduktiv" erschlossen. Das Wissen Gottes ist also ein intuitives.

[2]) Das plotinische Weltsystem (Gott – Nus — Psyche – materielle Welt) scheint also im XV. Jahrhundert noch deutlicher als im X. ausgeprägt zu sein; denn Alfârâbî hatte dieses heterodoxe Weltsystem unter Zuhilfenahme koranischer Begriffe (Nr. 9—13) umgebildet. Es ist also unrichtig, zu behaupten, die arabische Philosophie habe sich von einem Neuplatonismus zum Aristotelismus entwickelt. Diese Anschauung läßt die große philosophische Bewegung in Persien nach Ġazâlî außer acht und berücksichtigt nur die spanischen Schulen, ohne dabei ibn al 'Arabî von Murcia 1240 † zu würdigen. Ebensowenig wie nach Thomas von Aquin die abendländische Philosophie ausgestorben ist, ebensowenig ist nach Ġazâlî die Beschäftigung mit den Wissenschaften, sei es die orthodoxe oder die liberale, erloschen, wie es die nach Hunderten zählenden Philosophen der Zeit Suhrawardîs genannt eš-šaiḫ el maqtûl, 1191 †, Râzîs 1209 †, Abdallahs as-Suhrawardî 1234 †, Abharîs 1264 †, Kâtibîs, des Logikers, 1276 †, Ṭûsîs 1273 †, Samarqandîs 1291 †, bis zu der Ġorǵânîs 1413 † und Dauwanîs 1501 † u. s. w. beweisen. Es dürfte sich wohl bewahrheiten, daß der arabische Kulturbereich an Vielseitigkeit der Richtungen und Intensität des philosophischen Strebens, bes. in der Mathematik u. den Naturwissenschaften, bis gegen 1500 die christliche Zivilisation übertroffen hat und ihr auch an Schärfe des dialektischen Denkens in keiner Weise nachsteht.

[3]) Infinitum transiri non potest. Das Unendliche hat keine Grenze. Die Individuen würden eine Grenze der Kette der Ursachen bilden. Ist diese also unendlich, so kann sie nicht bei den materiellen Dingen endigen. Ferner: Das Ding ist nur dann vollständig erkannt, wenn alle seine Ursachen bis zur letzten hin klargelegt sind. Eine unendliche Kette hat nun aber kein letztes Glied! Ein Gegenstand, der von einer unendlichen Kette notwendig wirkender Ursachen abhängt, kann also nicht vollständig erkannt werden. Nur das, was definiri potest, d. h. umgrenzt werden kann (el-maḥdûd), ist erkennbar.

kennt die Dinge, indem er ihre Vorbedingungen und ihre adäquaten Ursachen [1]) erkennt. Nun sind aber diese Ursachen bei Gott immer und ewig präsent und daher auch das durch sie Verursachte. Die Kenntnis der Wirkung aber, wenn sie entsteht auf Grund der Kenntnis der Ursache, verändert sich nicht, solange die Ursache existiert [2]). Nun aber sind die Ursachen der göttlichen Erkenntnisse ewig bei Gott präsent und daher auch seine Erkenntnisse. Er verändert sich also nicht in seinem Wissen, noch tritt dieses ein in die Zeit [3]) (und das Jetzt 15, 15). Daraus ergibt sich, daß alle existierenden Dinge, die ewigen und die zeitlich entstandenen [4]), bei Gott präsent sind nach den Zeiten, in denen sie statthaben (wörtlich: „in den Zeiten, die von den Dingen „abhängen"" in der Weise wie das Maß der Bewegung, die Zeit, als „abhängig" von der Bewegung bezeichnet werden kann), d. h. jedes der Dinge ist bei Gott in anfangs- und endloser Dauer präsent in (wörtlich: mit) der ihm angewiesenen, bestimmten Zeit, in der es statthat.

Gott kennt die abstrakten und auch die individuellen Dinge, ihre individuellen Zustände, Zeiten und Orte [5]) aus den Ursachen, die diese Dinge notwendig hervorbringen und die zu ihnen hinführen [6]). Gott ist nun die erste aller Ursachen und kennt sicherlich alle Ursachen. Daher kennt er auch alle Dinge aus seinem Wesen [7]),

---

[1]) Gott erkennt also nicht alle Dinge direkt aus Seinem Wesen, wie dies Alfârâbî 15, 15—16 gelehrt hatte, sondern teils aus Seinem Wesen (den Nûs), teils aus ihren natürlichen Ursachen, die in der Hochwelt zu suchen sind.

[2]) Diese Lehre gilt nur von dem intuitiven Wissen, das sich auf einen präsenten Gegenstand erstreckt. Das theoretische Wissen vermag dem gegenüber Aussagen auch von solchen Objekten zu bilden, die nicht existieren. Vergl. S. 20, 18.

[3]) wörtlich: Die Erkenntnisse Gottes enthalten keinen Wechsel, noch treten sie ein in die Zeit.

[4]) oder: daß der ewige Bestandteil derselben (ihre Form) und ihr Zeitliches (ihre Materie) vor Gott präsent ist.

[5]) Die auffallende Hervorhebung des Individuellen („ihre individuellen Zustände, bestimmten Zeiten und determinierten Orte" — durch Zeit, Ort und Umstände, d. h. alle Akzidenzien wird ein Ding individualisiert) ist eine Nachwirkung der philosophischen Bewegung, die al-Gazâlî in Szene setzte.

[6]) Die Ursachen der Hochwelt leiten als instrumenta Dei die Kraftwirkung Gottes zu den materiellen Einzeldingen hin.

[7]) R. 15, 16. Nr. 9.

und kein Ding ist vor Ihm verborgen. Sein Wissen ist daher ein schöpferisches [1]), da die Existenz der gewußten Dinge, so wie sie in der Außenwelt geordnet sind und als Individuen existieren [2]), herstammt von dem Wissen Gottes um sie, wie es allgemeine Ansicht der Philosophen ist. Sein Wissen enthält alle hinreichenden Bedingungen, um den Dingen reale Wesenheit zu verleihen [3]). Wenn daher ein Ding zu einer bestimmten Zeit nicht existiert, so ist diese Nichtexistenz Wirkung des Empfangenden [4]) (der materia prima, nicht dessen, der das Sein verleiht). Sind daher alle Vorbedingungen (im aufnehmenden Substrate) gegeben, so entsteht in ihm von dorther (d. h. aus dem Wissen Gottes) eine Wesensform und Akzidenzien. Alle Dinge sind daher notwendig [5]) in Beziehung auf Gott.

Die Ordnung der individuellen Dinge, die eine Folge jener ihrer Ordnung in der idealen Existenz ist, ist unendlich. Um so mehr und im vorzüglichen Sinne [6]) findet daher die Unend-

---

[1]) Die Schöpfung ist daher ein aus Gott sich notwendig entwickelnder, intellektueller Vorgang. Wörtlich: „Es ist daher ein schöpferisches" ʿilmuhu = sein Wissen ist dazu aus dem Folgenden zu ergänzen; oder man müßte übersetzen: „Er ist daher (insofern Er die Dinge „erkennt") ein schöpferisches Prinzip."

[2]) oder (kaunuha statt kauniha): und der Umstand, daß sie in determinierter Weise wirklich sind (also ihre Individualität), herstammt von dem Wissen Gottes um sie.

[3]) wörtlich: Sein Wissen ist vermögend und ausreichend, um (ohne Hinzutreten des göttlichen Willens) den Dingen Realität zu verleihen.

[4]) Gott kann nicht Ursache für ein deficere, einen Mangel sein. Das Zugrundegehen eines Dinges oder sein „Nochnichtexistieren" sind nun ein deficere, ein Mangel an Sein. Folglich kann Gott nicht dessen Ursache sein. Die Ursache liegt aber ebensowenig darin, daß Gott nach freiem Willensentschlusse den Schöpfungsakt sistiert. Das Schaffen ist vielmehr eine absolut notwendige Tat Gottes und daher anfangs- und endlos. Der Grund des Entstehens und Vergehens muß also in einem anderen gesucht werden, das die Eigenschaften des Formlosen, Passiven und für eine Vielheit von Formen Indifferenten und daher Veränderlichen hat, und dies ist die erste Materie.

[5]) Vergl. R. Nr. 2. 12, 8. und Nr. 9. 15, 11. wörtlich: „Alle Dinge sind daher notwendige (Emanationen, wâgibât statt wâgiba) in Bez. a. G."

[6]) Die Ursache enthält per se und in vorzüglichem und eminentem Sinne das, was sie der Wirkung verleiht, hier die Unendlichkeit. Jedoch kann Wirkung und Ursache dasselbe in verschiedenen Erscheinungsformen darstellen. So auch hier. Die Unendlichkeit, die der Ordnung der Dinge im Wissen Gottes und in der Welt der Geister zukommt, ist die Unendlichkeit des Uni-

lichkeit der Ordnung der Dinge in der idealen Existenz (im Wissen Gottes) statt. Gott erkennt daher die Einzeldinge und weiß, daß sie vergänglich und veränderlich sind. Sein Wissen aber vergeht und verändert sich nicht, wenn auch die Dinge vergehen und sich verändern [1]), und daher kennt Er alle ihre Zustände, die zeitlich entstehen, und weiß, daß sie zeitlich entstehen, ohne daß sich Sein Wissen von den Dingen verändere. Er kennt ja ihre Existenz [2]) durch die Ursachen, die sie hervorbringen, und ihre Nichtexistenz durch die Ursachen, die sie vernichten. Das Wissen aber, das aus der Kenntnis der Ursachen sich ableitet, ist nicht

---

versellen, z. B. des Begriffes Mensch, zum Singulären, den einzelnen Menschen, deren Anzahl endlos sein könnte. Die Unendlichkeit der Wirkung ist das privativ Unendliche der nie endenden Reihe von Einzeldingen (a parte post), die auch a parte ante nie begonnen hat, sondern immer vorhanden war, Anfangslosigkeit des Gewordenen und des Werdens. Im Grunde ist hier, wenn eine Kritik der Ansichten gestattet ist, die Wirkung nur dem Wortlaute gleich der Ursache, sachlich sind sie total verschieden. Die beiden Arten der Unendlichkeit verhalten sich aequivoce, oder höchstens analogice, nicht aber univoce. Das Prinzip des analytisch-rationalen Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ist also hier nur scheinbar gewahrt. Es dürfte wohl nicht zu weit gegangen sein, dies als einen Mangel an philosophischem Verständnisse von seiten Ismâ'îls zu bezeichnen.

[1]) Ist das Medium und das Subjekt der Erkenntnis unveränderlich, so ist auch das Erkennen selbst unwandelbar. Das medium der Erkenntnis Gottes, die Ursachen, „die ewig bestehen", und auch das Subjekt der Erkenntnis, Gottes Wesen selbst, sind beide unveränderlich. Daher muß auch das Erkennen selbst unveränderlich sein. So der Gedankengang Ismâ'îls. „In diesem unveränderlichen Erkennen begreift Gott alle Zustände, die zeitlich in den Dingen entstehen u. s. w."

[2]) wörtlich: „ihre Existenzweisen, durch die ihnen entsprechenden Ursachen, die . . ." oder: „durch die ihnen zukommenden, real existierenden Ursachen". Die Existenzweisen sind verschieden, je nachdem ein Ding a) Substanz, b) Akzidenz oder c) nur (logische) Relation ist, also ein a) esse in se oder ein b) esse in alio oder ein c) esse ad aliquid (die Hinordnung auf etwas) besitzt. Ihnen gegenüber stehen „die Arten der Nichtexistenz, die Gott durch die privativen oder negativen Ursachen (wenn el-mu'damati zu lesen) erkennt". Man könnte eine Besprechung der Schwierigkeit erwarten, die besagt: das Wissen Gottes muß absolut einfach sein. Wenn sich nun der eine Teil der göttlichen Erkenntnisse wie eine Ursache verhält, der andere wie eine Wirkung, dann befindet sich im göttlichen Wissen nicht nur eine Vielheit, die bereits in der Vielheit der Objekte gegeben war, sondern auch eine Rangordnung. Beides ist aber unzulässig. Jedoch hat Alfârâbî diesen Einwand durch seine Unterscheidung eines ersten und eines zweiten göttlichen Wissens gelöst, weshalb Ismâ'îl nicht auf ihn zurückkommt.

veränderlich, wie oben ausgeführt wurde (und kann daher von Gott ausgesagt werden).

7. Das Wissen Gottes erstreckt sich auch auf die materiellen Individuen.

Die Einzeldinge als solche sind von Gott erkannt [1]. Nun wurde aber bewiesen, daß das Wissen von der Ursache zur Folge habe die Kenntnis der Wirkung, und daher ergibt sich, daß Gott die Einzeldinge auf diesem Wege erkennt (indem Er sie in ihren Ursachen schaut).

Es ist ein Widerspruch, daß die Objekte des göttlichen Wissens nachstehen und verschieden sind von ihrem Archetypus in dem bestimmten [2] Wissen Gottes um sie, ebenso wie es unmöglich ist, daß der ausgeführte Befehl in Mißverhältnis stehe zum Befehle Gottes, des Allmächtigen, des Gewaltigen und Siegreichen.

Gott kennt also die Ursachen der Dinge so, wie sie sind, und daher kennt Er ebenfalls das von ihnen Verursachte [3]. Weder die erhabensten noch die unscheinbarsten Geschöpfe sind Seinem Wissen verborgen [4], sondern Ihm offenbar, ohne daß das Wissen der verschiedenen Objekte an Deutlichkeit verschieden wäre. „Auch nicht ein Atom im Himmel und auf der Erde ist Ihm verborgen“ (Koran Sure 34, 3).

IV. Kosmologisches, verbunden mit ethischen Ausführungen.

1. Das System des Kosmos.

Die Unterscheidung der im ersten Verstande in abstraktester Zusammenfassung [5] bestehenden Ideen findet statt auf der

---

[1] wörtlich: „sind Erkenntnisinhalte (nicht Sing. ma'lûma) des Notwendigen.“ Eine Vielheit existiert also im göttlichen Wissen! cfr. S. 14, 29.

[2] Der Ausdruck „bestimmt“ bedeutet, daß sich das Wissen Gottes auf Individuen erstreckt. Wörtlich also: „in dem Symbol, dem Schema des determinierten göttlichen Wissens um sie.“

[3] Mit dieser Reihenfolge von Ursachen und Wirkungen im Wissen Gottes ist durchaus nicht behauptet, das Wissen Gottes verhielte sich deduktiv von dem einen auf das andere schließend; denn es ist ein intuitiver Akt, durch den von der Ursache die Wirkung erkannt wird.

[4] wörtlich: unerreichbar für Sein Wissen.

[5] Die abstrakteste Idee, die alle Dinge zusammenfaßt, ist die des Seins. Der erste Verstand ist wohl als diese Idee darstellend zu denken, zudem da

Tafel (16, 12); diese bedeutet die Weltseele. Wenn der Weise (Gott) das Schreibrohr führt, so ist es undenkbar, daß keine Ordnung und Unterscheidung entstehe, die früher noch nicht da war [1]). Die Unterscheidung findet aus dem Grunde in der Tafel statt, weil die Weltseele als solche, d. h. insofern sie mit körperlichen Organen verbunden ist, eine Trennung [2]) hervorbringt (Ebenso wie in der Vorstellung der Phantasie das getrennt ist, was im Begriffe vereinigt ist, müssen auch die in der Weltseele enthaltenen Dinge getrennt, d. h. mehr zum Individuellen hin entwickelt sein im Vergleich zu ihrem Sein in ihrem ersten Verstande). Die Erkenntnisse in der Weltseele [3]) sind daher in Einzelvorstellungen getrennt, „indem das Schreibrohr (16, 3—4) über die Tafel hineilt [4]) bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes"; denn den Individuen der Dinge werden Zeiten angewiesen, und ihre Zustände werden determiniert nicht in endloser Kette, indem die Zeit die Existenz eines beliebigen Dinges und seine Zustände, und dann die eines andern in endloser Kette bestimmte [5]); son-

---

er ein unvermittelter Abglanz Gottes, des eigentlichen „Seins" ist. Manchmal tritt jedoch diese Welt des Geistes als eine Vielheit von Geistern auf. Dann sind die einzelnen Substanzen dieser Welt als die genera und species der Weltdinge, die unter den Begriff des Seins zusammengefaßt werden, zu denken. Vergl. die Angelologie Fârâbis Nr. 29.

[1]) Die der Weisheit eigentümliche Wirkung besteht darin, daß sie in einem Chaos Ordnung hervorbringt. In der altorientalischen Weltanschauung ist daher Marduk, der Gott-Sohn, der Logos, zugleich der Weltordner und der Weise, zwei Motive, die, aus der altbabylonischen Religion kommend, in der christlichen Trinität weiterleben.

[2]) Körperlichkeit bedeutet Trennung in numerisch verschiedene Individuen. Ihr entspricht auf dem Gebiete der Vorstellungen die Phantasie, die sich materielle Individuen vorstellt. Geistigkeit bedeutet Zusammenfassung von Vielheiten in spezifisch verschiedenen Begriffen, sei es in der Ideenwelt des Makrokosmos oder den Begriffen des Mikrokosmos, des Menschen.

[3]) Seele bezeichnet das mit inneren Sinnen, Phantasie, aestimativa und Gedächtnis ausgestattete Lebensprinzip, das dem Verstande untergeordnet ist.

[4]) Ebenso wie der Geist des Menschen sich die Seele mit den inneren Sinnen unterordnet und sie beeinflußt, ist auch der Weltgeist der Weltseele übergeordnet und wirkt auf sie ein.

[5]) Zeit und Ort „bestimmen" ein Ding nicht, insofern sie physisch dasselbe beeinflussen, sondern indem nach Zeit und Ort das materielle Individuum bezeichnet wird.

dern das Schreibrohr endet seinen Lauf am Tage der großen Auferstehung [1]).

Hast du deine Seele abgewandt von den geschöpflichen Ursachen und deinen Blick auf jenen Ort [2]) (16, 5) allein hingerichtet, indem du erkennst, daß das Schicksal aller Dinge von Gott bestimmt ist, bevor du existiertest und ohne daß die geschöpflichen Ursachen auf diese Schicksalsbestimmung einen Einfluß ausübten, „so bist du im Wohlsein" (16, 6); denn wenn du weißt, daß das Weltall von Gott [3]) stammt, ohne daß ein geschöpfliches Ding dabei auf Gott einen Einfluß ausüben könnte [4]), so ist der Weg zum Glücke dir leicht geworden und du ruhest aus.

„Unbedingt notwendig ist das Unendliche aber im Logos" (16, 16), d. h. die unendliche Kette der Dinge existiert notwendig im Wissen (als Idee), sei dieses nun das Wissen Gottes, oder das Wissen der körperlosen Substanzen, die die ersten [5]) Wesenheiten sind; denn wenn man die Ursache weiß, erkennt man notwendigerweise das Verursachte. Nun aber sind die Ursachen und ebenso das von ihnen Verursachte, trotzdem [6]) sie von den

---

[1]) Der „großen" Auferstehung, d. h. dem Jüngsten Gerichte, steht gegenüber die „kleine" Auferstehung, d. h. das besondere Gericht, das über einen jeden Menschen gleich nach dem Tode abgehalten werden soll. Beide Vorstellungen sind Bestandteile der altorientalischen Religion.

[2]) Diesem Ausdrucke liegt wohl die (vergl. S. 183—184) astronomische Vorstellung betreffs des Ortes, auf den man seinen Blick im Gebete richtet, zugrunde. Vielleicht ist statt 'an „fi" zu lesen. Die Übersetzung hätte dann zu lauten „und hast du deinen Blick von jenem Orte (von der materiellen Welt) abgekehrt".

[3]) wörtlich: „von (der Welt) bei Gott", also aus der Ideenwelt.

[4]) Die Worte dürften wohl im pantheistischen Sinne zu verstehen sein. Ein außergöttliches Wirkliche kann deshalb keinen Einfluß auf Gott ausüben, weil nichts in eigentlichem Sinne „Außergöttliches" existiert.

[5]) Das erste außergöttliche Sein, die Geisterwelt, tritt hier als Vielheit auf, während sie sonst als Einheit gefaßt ist, als der erste Verstand.

[6]) „Unbegrenztsein" und „Erkanntwerden" bilden zwei Bestimmungen, die sich im menschlichen Erkennen ausschließen. Die Verstandeskräfte der Geisterwelt müssen also wesentlich anderer Natur sein. Der Grund, weshalb ihre Erkenntnisse als endlose Ketten bezeichnet werden, ist folgender. Die reinen Geister bewirken in der sublunarischen Welt eine nie endende, negativ unendliche Kette von Individuen. Ein Geist kann jedoch das nicht bewirken, was er selbst nicht erkennt. Die Gegenstände seiner Erkenntnis müssen also die unendlichen Reihen der entstehenden und vergehenden Dinge bilden.

abstrakten Wesenheiten erkannt sind, zweifellos ohne eine feste Grenze (unendlich; und daher ist also im Logos das Unendliche)[1].

Jedes der entstehenden Dinge, die eine endlose[2]) Kette bilden, geht zurück auf Ursachen, die (ebenfalls) unendlich sind. Zweifellos ist aber ihre Gesamtheit den unkörperlichen Substanzen bekannt, und daher bilden ihre Erkenntnisse endlose Ketten, bestehend aus den unendlichen Dingen, sei es, daß sie dieselben in indifferenzierter oder differenzierter Weise erkennen (also entweder in Begriffen, die universelle Natur haben, oder in Anschauungsbildern, wie sie der Mensch in der Tätigkeit der inneren Sinne erlebt und durch welche materielle Individuen dargestellt werden. Ersteres kommt den reinen Geistern, letzteres den seelischen Substanzen der Hochwelt zu).

Weil Gott Einwirkungen ausübt[3]) auf alle Dinge, so wird sein Wesen zur Macht[4]) (16,19). Wisse, daß Avicenna in der Physik des Buches „der Genesung" (k. eš-Šifâ), genauer in dem psychologischen Teile desselben folgendes ausführt: Er vergleicht die abstrakte Erkenntnis mit einer Frage[5]), die das, was sie er-

---

[1]) Das Unendliche ist (16, 14) in der sublunarischen Welt unmöglich; denn der Lauf der Dinge „endet" (16, 4) am Tage des Jüngsten Gerichtes. Die Ursachen der Dinge aber, d. h. die Ideen, sind nicht durch eine feste Grenze beschränkt; denn sie können immerfort neue Individuen erzeugen. Sie sind also in diesem Sinne potentiell, privativ (und auch prädikativ) unendlich. Insofern aber jede Idee eine Substanz ist, die ihrem positiven Bestande nach eine Grenze ausschließt, könnte man sie auch als positiv unendlich bezeichnen.

[2]) Die sublunarischen Dinge könnten in dem Sinne als „unendlich" bezeichnet werden, daß jedem zeitlichen Grenzpunkte ihrer Kette, jedem Jetzt, ein Glied folgen kann. Den Philosophen gilt zudem diese Kette als anfangslos, d. h. als a parte ante unendlich. Da jedoch der Wortlaut im Widerspruche zu 16, 1 u. 14 steht, so ist es vielleicht erlaubt, el-ġêr zu streichen und zu übersetzen: „Jedes der entstehenden Dinge, die eine endliche Kette bilden." Ein Widerspruch mit dem Folgenden würde dadurch nicht herbeigeführt.

[3]) Genauer: „Durch Sein Wesen Einwirkungen ausübt", nicht wie die geschöpflichen Substanzen, die durch Eigenschaften wirken, die dem Wesen anhaften. Gott wirkt durch seine Substanz.

[4]) Ismâ'îl tritt mit dieser Erklärung in einen Gegensatz zu Alfârâbî, der Nr. 13 die Macht als eine aus Gott emanierende, selbständige Substanz aufgefaßt hatte. Diese plotinische Vorstellung wird also hiermit in die orthodoxen Grenzen der muslimischen Dogmatik zurückgewiesen.

[5]) Ebenso wie eine Frage in unbestimmter Weise diejenigen Erkenntnisse enthält, die die Antwort in bestimmter Weise gibt, enthält das Univer-

fragen soll, dir einleuchtend macht, währenddessen die Frage an dich gestellt wird. Indem du auf sie antwortest, was du aus deinem eigenen Wissen hernimmst, wird es dir klar, ohne daß eine Unterscheidung vorhanden wäre (d. h. ohne daß die einzelnen Inhalte deines Wissens vorher deutlich unterschieden wären). Du beginnst vielmehr deine Kenntnisse in dir selbst zu scheiden und zu ordnen, indem du dich zu antworten anschickst mit dem [1]), was dir durch deine Kenntnis einleuchtend ist, vordem die Unterscheidung und Ordnung eintrat. Nachdem er dieses auseinandergesetzt hat, fährt er wörtlich fort: „Eine dieser beiden Einteilungen des Wissens (des abstrakten und konkreten) ist das Wissen der Cogitativa, das nur dadurch zu seiner Vollendung gelangt, daß es geordnet und zusammengesetzt wird [2]). (Die Cogitativa besitzt also Funktionen, die denen der kombinierenden Phantasie gleich sind.) Die zweite Art ist das abstrakte [3]) Wissen, das nicht darin besteht, daß es eine Erkenntnisform nach der andern enthält; sondern es ist nur eines, von dem die Wesensformen in das aufnehmende Substrat [4]) ausgehen. Dieses Wissen ruft jenes anderer hervor, das wir das Wissen der Cogitativa und deren [5]) Wirkursache nennen. Diese Kraft ist die Verstandeskraft, die von dem Lebensprinzip, das den Körper beseelt, trennbar ist und den aktiven Intellekten gleicht. Die Trennung [6]) der Erkenntnisse in Einzelerkenntnisse ist der Seele als solcher eigen d. h. insofern sie mit dem Körper verbunden ist. Solange als das Wissen nicht in dieser Weise in Einzelerkenntnisse getrennt

---

selle, das Geistige, in unbestimmter Weise diejenigen Wirklichkeiten, die in den numerisch getrennten Individuen in „bestimmter", determinierter Weise enthalten sind und die die inneren Sinne in Phantasiebildern vorführen.

[1]) wörtlich: mit einer Antwort, die hervorgeht aus dem, was du aus dir selbst heraus als evident erkannt hast.

[2]) Das „Verbinden" und „Trennen", d. h. das Vergleichen, von Vorstellungen, die sinnlich wahrnehmbare Individuen wiedergeben oder sog. intentiones solcher bedeuten, ist die eigentliche Tätigkeit der Cogitativa.

[3]) wörtlich: „Das einfache (nicht zusammengesetzte) Wissen."

[4]) Dieses Substrat bilden die inneren Sinne.

[5]) Liest man wahuwa mabdaun anstatt mabdaan, so ergibt sich der korrekte Gedanke: „und jenes erste ist Ursache für dieses zweite."

[6]) In den Begriffen des „Verstandes" sind die Erkenntnisse vereinigt, in den Phantasievorstellungen, die der „Seele" eignen, getrennt.

ist, besitzt der Mensch kein Wissen, wie es dem „seelischen" Prinzipe (in Form von Phantasievorstellungen) eigentümlich ist. Was aber die andere Frage angeht, wie es möglich ist, daß mit der Verstandesseele (die begrifflich denkt) ein Prinzip verbunden sei und auf sie einwirke, das von der Seele verschieden ist, und das Erkenntnisse besitzt, die von denen der Seele verschieden sind, so ist dies ein anderes Problem, das du nach deiner Einsicht lösen magst [1]). Im reinen Verstande entsteht aus dieser Zweiheit (von Seele und Verstand) keine Vielheit noch eine Aufeinanderfolge von Erkenntnisformen; sondern der Verstand, der die Ursache des Weltalls [2]) ist, ist eine Erkenntnisform, von der Emanationen auf die Weltseelen stattfinden, und in dieser Weise müssen wir uns die körperlosen Substanzen in Bezug auf ihre Kenntnis von den Dingen denken. Ihre Denktätigkeit ist der aktive Intellekt für die geschöpflichen Wesensformen."

Soweit die Worte des Meisters Avicenna. Daher besteht nach dem, was dieser und wie er auch andere sagen, weder im Wissen des notwendig Seienden, noch in dem der geistigen Substanzen irgend eine Verschiedenheit [3]) und Vielheit, obwohl Er alle Dinge erkennt [4]). Dies können wir uns auf zwei Weisen klarmachen. Entweder besitzen alle unendlich vielen Wissensobjekte

---

[1]) Es ist dies ein zweifaches Problem. Das erste besagt, daß eine Verstandeskraft existieren muß, die den menschlichen Verstand, wenn er in der Möglichkeit zum Erkennen sich befindet, zu einem aktuell erkennenden macht. Die Möglichkeit kann aus sich heraus ja nicht die Wirklichkeit hervorbringen; dann wäre das Gesetz der Kausalität aufgehoben. Die Wirkung besäße mehr Sein und mehr Realität als die Ursache. Das zweite Problem betrifft die Art und Weise, wie dieser aktive Verstand auf den menschlichen Geist einwirkt.

[2]) Auch von der menschlichen Psychologie, dem Mikrokosmos, lassen sich diese Worte verstehen: „Wisse, daß im reinen Geiste (des Menschen) infolge dieser beiden Prinzipien (des aktiven Intellektes und des seelischen Lebensprinzipes) durchaus keine Vielheit entsteht noch eine geordnete Reihenfolge von Erkenntnisbildern. (Alles bildet vielmehr eine harmonische Einheit), indem er (der menschliche Geist) erstes Prinzip des ganzen (psychischen Erkenntnisverlaufes) und eine in die Materie aufgenommene Wesensform ist (ma'nâ bezeichnet die nicht in ein Substrat aufgenommene Form), von der die Erkenntnisformen auf das seelische Prinzip (das in Phantasiebildern denkt) emanieren.

[3]) wörtlich: „Differenzierung und numerische Vielheit", so wie sie sich die Phantasie vorstellt.

[4]) Besser: Obwohl es notwendig ist und man auch konsequenterweise lehren muß, daß Gott die (ganze) Summe der individuellen Dinge erkennt.

eine einzige begriffliche Existenz, sowie die unendlich vielen quantitativen Teile des Kontinuum [1]), das in sich nur eines ist — alle diese Teile haben nur eine reale Existenz (die des Kontinuum. Es handelt sich also um ein potentiell Unendliches) — oder jedes einzelne hat eine besondere Existenz, jedoch abstrahiert man von ihr und betrachtet nur die Summe als solche [2]). Daher leugnet man die Vielheit im Wissen Gottes in obigem Sinne, insofern keine Einzelerkenntnisse und kein Zweck, auf den Sein Wesen sich notwendig hinrichtete, in Ihm vorhanden sind. Die erste Art der Einfachheit [3]) Seines Wissens gleicht der Einfachheit der abstrakten Substanzen, abgesehen davon, daß zwischen ihren Erkenntnissen [4]) eine kausale [5]) Ordnung besteht. Diese aber ergibt

[1]) Es ist befremdend, daß Ismâ'îl zum Vergleiche mit geistigen Inhalten quantitative Verhältnisse heranzieht. Um die Einfachheit des göttlichen Wissens, die trotz der Vielheit der Wissensobjekte besteht, verständlich zu machen, hätte es scheinbar näher gelegen, das Verhältnis des Universellen zum Singulären darzulegen. Die Erkenntnisse der einzelnen Dinge seien in Gott so wie die einzelnen Menschen in dem Begriffe „animal rationale" enthalten sind. Doch damit wäre er in die große „Irrlehre" der Philosophen vor al-Ġazâli verfallen, nach denen Gott nur die Universalia erkennt und die dann konsequenterweise eine Erkenntnis Gottes, die sich auf die Individua erstrecke, leugnen. In dem Universale sind die Individua nicht enthalten; Gott kann sie also auch in dem Universale nicht erkennen. Es ist also unbedenklich als eine Nachwirkung der Gedanken Ġazâlîs zu verstehen, wenn der Kommentator hier das auf den ersten Blick befremdende Beispiel des noch ungeteilten Kontinuum anführt. Dasselbe will also besagen, daß in Gott die Vorstellungen jedes „einzelnen" der Weltdinge, nicht nur ihre Allgemeinbegriffe vorhanden sind, ohne daß jedoch die herangezogenen mathematischen Begriffe m. E. das Problem dem Verständnisse näher rücken.

[2]) Nach diesen Ausführungen bestünde also in Gott eine multitudo realis, die nur auf dem Wege der Abstraktion also auf rein logische Weise zu einer Einheit zusammengefaßt wird. Gott wäre also nur für die logische Betrachtung eine Einheit, realiter aber eine Vielheit. Diesem Einwande will Ismâ'îl im folgenden begegnen, indem er sagt, das göttliche Erkennen bildet insofern eine reale Einheit, als das Wesen Gottes notwendigerweise nicht auf die Individua als solche, sondern auf ihre Kollektivität gerichtet ist.

[3]) oder: gleicht durch die Art ihrer Einfachheit den einfachen, geistigen Substanzen.

[4]) wörtlicher: „Jedoch weißt du aus dem, was früher auseinandergesetzt wurde, daß zwischen ihren Wissenschaften eine kaus. Ord. b." Die höhere Wissenschaft enthält die Prinzipien, aus denen die Konklusionen der subalternierten Erkenntnisse „verursacht werden", d. h. hervorgehen.

[5]) Die eine Erkenntnis vermittelt die andere. Die Denkprinzipien vermitteln die Erkenntnisse der Konklusionen und verursachen dieselben.

als notwendige Konsequenz eine numerische Vielheit [1]), es sei denn, daß man sage, diese Ordnung bestehe nur der Möglichkeit nach d. h. dieses Eine und Einfache ließe nur dann ein wesenhaftes [2]) (per se) naturâ Früher oder Später seiner Teile entstehen, wenn es in diese Teile aktuell zerlegt würde. So verhalten sich die Teile des Kontinuum, das in sich einfach ist, aber dabei Teile erster, zweiter und dritter Ordnung [3]) enthält, und daher besteht zwischen diesen eine Ordnung in der Weise, wie wir es oben erwähnten, wie sie auch immer beschaffen sein mag [4]). Es besteht also im Wissen der körperlosen Substanzen keine aktuelle Differenzierung noch eine Individualisierung [5]). Eine Differenzierung [6]) besteht nur in dem seelischen Prinzipe der Weltseele [7]), und dies allein enthält auch individuelle Vielheit, und dort wird die Einheit zur Vielheit (16, 24).

2. Die Erkenntnis Gottes aus dem Kosmos.

Die Gelehrten gehen zwei Wege, um die Existenz eines Schöpfers zu erweisen: Der eine besteht darin, daß sie von den Geschöpfen als Wirkungen auf Gott als Wirkursache [8]) schließen — dies ist der Weg der Mutakallimûn und der Naturwissenschaftler [9]), und wisse, daß ein per se Schaffender, der selbst nicht

---

[1]) wörtlich: „eine Vielheit nach Art der Zahlen und Einzeldinge."

[2]) Die Teile existierten also der Zeit nach zugleich.

[3]) wörtlich: „So verhält sich die Ordnung, die zwischen den Teilen des in sich einheitlichen Kontinuum besteht. Denn in ihm ist ein Teil enthalten und der Teil eines Teiles und der Teil dieses zweiten Teiles." Vielleicht soll durch diese Ausdrucksweise die unendliche Teilbarkeit bezeichnet werden, indem jeder Teil in neue Unterteile zerlegt werden kann. Aus diesem Grunde und in diesem Sinne besteht zwischen ihnen eine potentielle Ordnung.

[4]) Der Gedanke dieses Ausdruckes ist wohl der: Die Ordnung der Teile des Kontinuum ist eine nur potentielle, wie man auch immer die verschiedenen Arten der Teile annimmt.

[5]) d. h. keine aktuelle, sondern höchstens eine potentielle Teilung.

[6]) wörtlich: eine Trennung des „Zusammenfassens" dieses Wissens, d. h. seiner universellen Inhalte.

[7]) Sie vermag in materiell-bildlichen Vorstellungen zu denken, weil sie sich wie unsere Phantasie verhält und als Lebensprinzip gilt, das einen Körper, die Sphären, belebt.

[8]) wörtlich: auf Gott den Bewirkenden und Verleiher der Existenz schließen.

[9]) Der erste Weg soll nach dem Kommentator in den Worten S. 16, 33 bis 34 Mitte, der zweite S. 16, 34—35 enthalten sein.

geschaffen ist, existieren muß. — Der zweite Weg ist die Betrachtung des Seienden als Seienden [1]) und die Erkenntnis seiner Zustände. Dies ist der Weg der Gottesgelehrten (der Ṣûfis), und Alfârâbî weist auf diesen hin mit den Worten: 16, 2 v. unten: „Wende dich dann ab von ihr“ u. s. w. Daher bezeichnete der Philosoph das Weltall als ein „Erkanntes“ (âlam), weil durch dasselbe der Schöpfer (juʿlam) „erkannt“ wird, wie Er aus den Weltdingen als den Wirkungen Seines Wesens und aus den Zeichen (d. h. dem Laufe der Gestirne und den Wundern) erkannt wird.

Alfârâbî findet beide Erkenntnisstufen in dem zitierten Koranverse wieder. Die Erkenntnis Gottes durch Rückschluß aus den Geschöpfen sieht er in „den Sphären und ihren Seelen“ 17, 7, die auf die Existenz des Wahren hinweisen und die Erkenntnisstufe des (ṣûfischen) Schauens Gottes in allen Dingen [2]) (sieht er in dem folgenden Verse 17, 8: so daß ihnen klar wird u. s. w.). Diese beiden Stufen stellt er den erwähnten beiden Wegen gegenüber [3]), die zum Beweise des Daseins Gottes führen. Daß die erste Stufe dem ersten Wege entspricht, ist offenbar. Die zweite Stufe entspricht dem zweiten Wege, der von der großen Menge [4]) betreten wird, indem sie durch die Betrachtung des Existierenden sich auf dem Wege des Beweises hinleiten lassen zu einem [5]) Seinem Wesen nach Notwendigen. Dann betrachten sie dasjenige, was sich aus dem notwendig Seienden [6]) unmittelbar er-

---

[1]) d. h. die Betrachtung Gottes als des einzigen wahrhaft Seienden, dessen Wesen das Sein ist, ṣûfischer Pantheismus.

[2]) Gott ist in allen Dingen; denn sie alle sind göttlicher Natur.

[3]) Alfârâbî will demzufolge zeigen, daß die beiden Erkenntniswege bereits im Koran in der Form der mystischen Stufen der Annäherung der Seele an Gott enthalten und im Grunde beide wesensgleich sind.

[4]) Es sind die verschiedenen Philosophenschulen gemeint.

[5]) Der Artikel ist undeterminiert, weil die erste Konklusion im Beweise für die Existenz Gottes nur besagt, daß irgend ein notwendig Seiendes existieren muß. Daß dieses nur eines ist und mit dem „Gottesbegriffe“ des betreffenden religiösen Bekenntnisses identifiziert werden muß, ist Gegenstand eines weiteren Beweises.

[6]) Aus dem Begriffe der Notwendigkeit ergibt sich der der Überlegenheit über das Zufällige, also die Eigenschaft der Macht. Aus dieser läßt sich die des Wissens ableiten; denn insofern Gott Macht hat über die Dinge und sie verursacht, erkennt Er sie. Daraus ergeben sich dann die übrigen Eigenschaften.

gibt, und gelangen so zur Erkenntnis seiner Eigenschaften [1]). Dann betrachten sie Seine Eigenschaften und schließen auf die Art und Weise, wie die Tätigkeiten (die Wirkungen) aus Gott hervorgehen, die eine nach der anderen [2]), und so schließen sie von dem Schöpfer auf das Geschöpf. Auf diesen Weg der Erkenntnis weist er hin mit den Worten (17, 9) „Genügt ihnen nicht [3]) u. s. w.", d. h. ist nicht schon in Seiner Existenz der hinreichende Beweis enthalten, daß er alle Dinge kennt und von Seinem Wesen auf sie hinweist? Von Ihm aus erkennt man die Existenz jedes Dinges. Oder: Er verleiht den Dingen ihr Wesen und ihr Bestehen. (Eine andere Erklärungsweise der 17, 6 ff. zitierten Koranstelle wäre folgende): Beide erwähnten Erkenntnisstufen will er den beiden Seinsstufen [4]) gegenüberstellen, nämlich: (den deduktiven Beweis für die Existenz Gottes) der Seinsstufe des deduktiven Erkennens (und das intuitive Erschauen) der Seinsstufe der Intuition und des Schauens (der Mystiker). Auf die erste Stufe des Erkennens, die des Erkennens Gottes durch die Dinge der Welt, weist er hin mit den Worten 17, 6 „An den Sphären u. s. w.", und auf die zweite Stufe, die desjenigen, der in Gott die Dinge erschaut, weist er hin mit den Worten: 17, 9 „genügt ihnen u. s. w.". Die erste Stufe ist die der in die Tiefe der Wissenschaft eindringenden Gelehrten, die zweite die der Frommen und Mystiker.

Alles begrifflich Faßbare ist in den drei Kategorien enthalten: der des Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen. Der not-

---

[1]) Sie ergeben sich insofern notwendig aus Gottes Wesen, als dieses in seiner absoluten Einfachheit nicht direkt mit den Geschöpfen in Verbindung treten kann. Die Eigenschaften der Macht und des Wissens müssen die Vermittlung herstellen.

[2]) Entsprechend dem, wie die Geschöpfe nacheinander entstehen und vergehen, müssen auch die schöpferischen Akte Gottes nacheinander erfolgen.

[3]) Der eigentliche Sinn dieses koranischen Ausspruches ist: Zweifelt nicht an der Wahrheit des Koran; denn Gott ist ein allwissender Zeuge von allen Geschehnissen, und daher wird Er seine Offenbarung auch durch Wunder bestätigen. Die mystischen Gedanken Ismâ'îls liegen dem ursprünglichen Sinne des Textes sehr ferne.

[4]) Die im Koran erwähnten Erkenntnisstufen werden zunächst verglichen und identifiziert mit den Erkenntnisweisen und sodann mit den mystischen Entwicklungsstufen, die zum Nirwana führen.

wendig Seiende ist durch Sein Wesen die reine Wahrheit, das wahrhaft Seiende; das Unmögliche ist seinem Wesen nach das reine Nichtige (Trügerische). Das Mögliche ist seinem Wesen nach nichtig [1]), durch eine äußere Ursache aber existiert es.

V. Ethisches. Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des menschlichen Lebens.

Weil du dadurch, daß du Gott, den Wahren, vor allen anderen Dingen betrachtest und erkennst, Fülle des Wissens und Unterscheidung (des Guten und Bösen) erhältst, so blicke hin auf Gott, die Wahrheit (17, 15) und betrachte Ihn in erster Linie, „denn du liebst nicht die untergehenden Sterne", die zufolge ihres Wesens in Nichtsein versinken; denn das „Versinken" bezeichnet eine Niedrigkeit, die denjenigen, der sie besitzt, der Liebe beraubt [2]), geschweige denn, daß sie ihm überreiche Liebe zuteil werden ließe. Wende dich vielmehr mit deinem ganzen Wesen hin zu Gott. Kehre auch nicht einen einzigen Blick deines Auges von ihm ab und begnüge dich nicht damit, nur zu bestimmten Zeiten und mit nur einigen deiner Fähigkeiten dich zu Gott zu wenden. Blicke weg von dem, was du weißt [3]), und wende dich hin zur Wahrheit; denn diejenige Erkenntnis, die deiner Natur entsprechend ist, ist die Erkenntnis Gottes nach den Eigenschaften [4]), die Sein Wesen und sein Handeln bezeichnen. So sprach Gott: „Ich war ein verborgener Schatz; Ich wollte aber erkannt sein und da habe ich die Geschöpfe erschaffen." Wenn du nun erkannt hast, daß der notwendig Seiende unerreichbar ist für deinen Verstand und deine Sinne, so bist du in seine Erkenntnis eingedrungen; denn die höchste Erkenntnis seines Wesens besteht darin, daß man erkennt, Er sei unerkennbar,

---

[1]) In seiner Definition ist die Bestimmung des Existierens nicht enthalten. Wesenheit und Dasein sind in ihm verschieden (Nr. 1).

[2]) oder: eine Niedrigkeit, die verhindert, daß man sich zu dem Objekte, das mit ihr behaftet ist, hingezogen fühlt.

[3]) Wenn Ismâ'îl mit dem Ausdrucke, „von dem, was du weißt", die Welt bezeichnet, so schwebt ihm dabei die bereits früher gegebene Etymologie von 'âlam, Welt, und ma'lûm, Gewußtes, vor.

[4]) Das Wesen Gottes selbst zu erkennen liegt außerhalb der Fähigkeiten der menschlichen Natur.

entsprechend dem Ausdruck des Gerechten [1]): „das Unvermögen, Ihn zu erkennen, ist Erkenntnis" (R. 17, 29. 30).

VI. Psychologische Begriffe.

1. Die Definition des Genusses bei Avicenna.

„Die Lust besteht in einem Erkennen und Erfassen [2]) durch Verbindung mit dem, was eine Vollendung und ein Gut für den Erkennenden ist und zwar insofern das Objekt ein Gut ist (S. 59). Was nun das Erfassen angeht, so wird diese Bestimmung erklärt, indem man sagt: Das „Erkennen" [3]) des Dinges besteht häufig darin, daß das entsprechende Erkenntnisbild in den Geist gelangt; das „Erfassen" aber besteht nur darin, daß die Substanz des Dinges selbst in Besitz genommen [4]) wird. Der Genuß kommt nun aber dann nicht zustande, wenn etwas, was dem Objekte des Genusses inhaltlich gleich ist, in die aufnehmende Fähigheit gelangt. Daher stellt sich der Mensch häufig ein schönes Objekt vor, ohne daß er an dieser Vorstellung allein und dadurch, daß nur das Abbild des Objektes in ihm wirklich wird, Freude genießt. Deshalb genügt zum Zustandekommen des Genusses nicht das einfache Erkennen [5]) des Objektes, sondern mit demselben muß auch

---

[1]) Vielleicht ein hervorragender Lehrer der Mystiker, eventuell Suhrawardi. Sonst wird abu Beker mit diesem Namen bezeichnet.

[2]) „Erfassen" bedeutet das materielle Erreichen und „Verbindung" das reflexive Sichbewußtwerden von der Präsenz des Objektes.

[3]) Die ursprüngliche Bedeutung des Ausdruckes besagt ein Erreichen des Gegenstandes, so daß man mit ihm zusammentrifft. Die Substanz des Objektes selbst bleibt also außerhalb des „Erreichenden". Nur das stellvertretende Abbild gelangt in seine wahrnehmenden und erkennenden Fähigkeiten.

[4]) wörtlich: „Dadurch, daß die Substanz selbst (in den aufnehmenden Fähigkeiten) aktuell wird (fiat actu)." Der Besitz des Abbildes allein genügt noch nicht.

[5]) Alfârâbî definiert, S. 17, 2 von unten, die Lust als „das Erkennen (Erreichen) des adäquaten Objektes". Dies verwirft Avicenna: Ein Genießen könne nur stattfinden, wenn das Objekt selbst in seiner körperlichen Wirklichkeit mit dem Subjekte verbunden sei. Das Erkenntnisbild allein, das in dem Akte des Erkennens in die erkennende Fähigkeit hineingelangt, genügt nicht. Avicenna versteift sich auf den Ausdruck „iderâk" Ringst. S. 277, 20, den Alfârâbî gebraucht. Dieser könne an dieser Stelle nur ein geistiges Erkennen bedeuten, oder wenigstens diese als die einzige Bedeutung im Leser wachrufen, und deshalb müsse man noch die Bestimmung des „Erfassens" und „Sichverbindens"

ein Besitzergreifen verbunden sein." Soweit die Worte Avicennas. Sie bieten Anlaß zu folgender Überlegung. Will Avicenna sagen: überhaupt kein Mensch genieße Freude, und zwar zu keiner Zeit, wenn er einfach das Objekt der Lust sich vorstellt und das Abbild desselben in sich aufnimmt, so ist dieses unrichtig; denn der Umstand, daß das Abbild eines Dinges (in einem aufnehmenden Subjekte) wirklich wird, kann für irgend eine Fähigkeit ein vollkommenes Objekt [1]) sein, so daß sie sich daran erfreut, wie umgekehrt für eine andere Fähigkeit das vollkommene und adäquate Objekt darin besteht, daß der Gegenstand selbst (in seiner konkreten Körperlichkeit) in ihr wirklich wird [2]). Will Avicenna aber sagen, daß einzelne Menschen zu bestimmten Zeiten keine Freude empfinden, wenn (nur) das Abbild des Objektes in ihnen wirklich wird, so ist dies zugegeben. Es bleibt jedoch die Möglichkeit bestehen, daß das Erfassen [3]) des bloßen Abbildes für den Erkennenden (als solchen) kein adäquates Objekt noch ein Gut ist, und schon aus diesem einfachen Grunde [4]) ist die Definition

---

hinzufügen. Sicher hat Alfârâbî an der zitierten Stelle mit „idrâk" das attingere suum obiectum bezeichnet, das sich von jeder Fähigkeit aussagen läßt. In Bezug auf den Verstand ist dies allerdings nicht das materielle Objekt selbst, das in den Geist gelangt, sondern nur sein Erkenntnisbild; in Bezug auf die übrigen Fähigkeiten, besonders die sinnlichen Strebekräfte, ist dies attingere obiectum suum das Erfassen des Gegenstandes selbst in seiner Körperlichkeit. Für diese ist also die knappe Ausdrucksweise Fârâbîs durchaus nicht irreführend. Dennoch dienen die von Avicenna beigefügten beiden Bestimmungen der Deutlichkeit. Sie wollen ja auch nicht unbedingt notwendige Bestandteile der Definition bilden, sondern nur in deskriptiver Weise den Gegenstand klarmachen. Vergl. S. 408. Anm. 3.

[1]) Die Tätigkeit einer Fähigkeit und ihr Genießen ist dadurch bestimmt, daß das Objekt angegeben wird und zwar in der formellen Hinsicht, wie es mit der betr. Fähigkeit in Verbindung tritt. In diesem Falle wäre also das materielle Objekt ein bonum und die formelle Beziehung die, daß dieses bonum in seinem Abbilde in der betr. Fähigkeit präsent werde. Trifft dieses ein, dann muß sich auch das Tätigsein und das Genießen der Fähigkeit ergeben. Unter kamâl = vollkommenem Objekte ist immer das formelle Objekt zu verstehen.

[2]) Ersteres gilt für die Erkenntniskräfte letzteres für die Strebekräfte. Die Schwierigkeit, mit der Avicenna ringt, liegt darin, eine Definition der Lust zu finden, die für diese beiden, wesentlich verschiedenen Gruppen von Fähigkeiten Geltung habe.

[3]) wörtlich: Das fieri actu des bloßen Abbildes des bonum iucundum.

[4]) wörtlich: „und deshalb kommt das reale Wesen der Lust nicht zustande (und wird nicht zur Wirklichkeit) durch das Aktuellwerden des Abbildes.

unrichtig, die besagt, die Freude bestehe darin, daß das bloße Abbild in der Fähigkeit wirklich wird, nicht etwa aus dem Grunde [1]), weil damit das Ding selbst nicht in die aufnehmende Fähigkeit hineingelange. Freilich, wenn man bewiesen hätte, daß das bloße Abbild des Objektes für den Erkennenden ein adäquates Objekt und ein Gut ist, und wenn er sich trotzdem nicht an ihm erfreute, dann träfe (der letzte Grund) zu [2]). Doch wie wäre das möglich? Ferner ergäbe sich, daß sogar das Besitzergreifen

[1]) Eine Definition ist falsch, wenn auch nur die Möglichkeit besteht, daß sie das eine oder andere Mal nicht zutrifft. Wenn also das einfache „idrâk" „attingere" Nr. 17 der Definition Fârâbîs in einigen Fällen möglicherweise nicht zutrifft, dann ist seine Definition eben aus diesem Grunde unzutreffend, nicht etwa, weil keine materielle Vereinigung zwischen Subjekt und Objekt und keine Besitzergreifung des Gegenstandes stattgefunden hat. Avicenna hat also nicht das Recht, die Bestimmung des „Besitzergreifens" hinzuzufügen. Ihr Fehlen ist nicht der eigentliche Grund, weshalb das definitum nicht eintritt. Dieser Einwand trifft aber m. E. Alfârâbî nicht; denn er verbindet mit „idrâk" „attingere" einen viel weiteren Begriff als den des geistigen Erkennens, das nur im Abbilde den Gegenstand erfaßt. Der Einwand, den Avicenna gegen Alfârâbî erhebt, besteht darin, daß er sagt: Die Definition Fârâbîs enthält zu wenig Bestimmungen, ist also zu weit gefaßt. Manchmal treffen die partes definitionis ein, ohne daß das definitum wirklich wird. Auf der anderen Seite trifft auch manchmal das definitum, die Lust, ein, ohne daß die partes definitionis, das Erkennen des bloßen Abbildes, vorhanden wären.

[2]) Dann riefe die Präsenz des adäquaten Objektes (17, 2 unten) nicht das Gefühl der Freude hervor, was undenkbar ist. Ebenso wie die Wirkung eintreten muß, wenn die adäquate Ursache vorhanden ist, muß auch die Tätigkeit und das Genießen der Potenz eintreten, wenn das adäquate Objekt zu ihr in Beziehung tritt. Der letzte Grund träfe dann in dem Sinne zu, daß die Lust nur deshalb nicht zustande käme, weil die „Substanz" des Objektes nicht in die aufnehmende Fähigkeit hineingelangt sei. In diesem Falle hätte dann auch Avicenna das Recht, die Definition Fârâbîs dadurch zu vervollständigen, daß er die Bestimmung des Besitzergreifens hinzufügte; denn ohne letzteres käme keine Lust zustande. „latamma" ließe sich auch übersetzen: „Dann träfe die Definition Avicennas zu und sein Einwand gegen Alfârâbî bestände zu Recht." Die Definition des letzteren wäre dann deshalb falsch, weil sie eine wesentliche und notwendige Bestimmung des zu definierenden Gegenstandes, das Besitzergreifen, übersehen hätte. Die Korrektur, die Avicenna an der Definition Fârâbîs vornehmen will, ist also zum wenigsten überflüssig. Sie ist zudem auch unrichtig; denn manchmal trifft das definitum, die Lust, ein, ohne daß diese pars definitionis, das Besitzergreifen, zuträfe. Wenn also der Vorwurf Avicennas gegen Alfârâbî, der ist: seine Definition sei zu weit, so besagt der Ismâ'îls gegen Avicenna: seine Definition sei zu eng.

(eines Objektes mit einem der äußeren Sinne) nicht genügt [1]) (zum Zustandekommen des Genusses); denn der Mensch erschaut manchmal ein vollkommenes Objekt, ohne daß er in diesem Schauen allein und dadurch, daß das Wesen des Objektes (in einer gewissen Art des „Besitzergreifens") in ihm präsent wird, Freude empfände.

Was aber die „Vereinigung" mit dem Objekte [2]) anbelangt, so erklärt Avicenna dieselbe dadurch, daß die Freude nicht in dem Erkennen des Objektes allein bestehe, sondern ein Sichbewußtwerden davon sei, daß das Objekt in der Fähigkeit wirklich geworden ist und sich mit ihr verbunden [3]) hat. Deshalb muß er die Bestimmung des Sichvereinigens zur Definition hinzufügen, damit sie das wirkliche Wesen der Freude ausdrücke. Darin liegt ebenfalls eine Schwierigkeit; denn wir geben nicht zu, daß die Freude nicht im bloßen Erfassen (attingere) des Objektes (des bonum iucundum) bestehe [4]), so hat z. B. der Geschmack ein adäquates Objekt und ein Gut in seiner Beziehung auf seinen ihm entsprechenden äußeren Gegenstand z. B. den süßen Geschmack, und dadurch allein, daß der Geschmack sein Objekt erfaßt (attingit, adraka), genießt er dasselbe, auch ohne daß er sich reflexiv bewußt [5]) wird, daß das Objekt in ihm wirklich geworden ist.

Wenn aber dies auch zugegeben würde [6]), so sagen wir: Zur Definition der Lust verwandte man eine Bestimmung, die

---

[1]) Ismâʿîl sagt also ein Zweifaches. Die Definition Avicennas enthält auf der einen Seite zu viel, auf der anderen zu wenig. Die Bestimmung des Besitzergreifens ist überflüssig. Stellt man sie aber einmal auf, dann ist sie ohne weitere einschränkende und bestimmende Momente unvollständig. Vor allem wäre sie betreffs des Genießens der wahrnehmenden und erkennenden Fähigkeiten näher zu charakterisieren gewesen. So der Gedanke Ismâʿîls.

[2]) Es ist dies die zweite Bestimmung, die Avicenna zu der Definition Fârâbîs hinzufügte.

[3]) Mit der Freude (gaudium) muß also eine reflexive Tätigkeit verbunden sein.

[4]) Die von Avicenna an zweiter Stelle hinzugefügte Bestimmung ist also ebenso überflüssig wie die des Besitzergreifens. Auch ohne sie kommt der Genuß zustande.

[5]) wörtlich: ohne daß er damit ausschließlich beschäftigt wäre, zu erkennen, daß das Objekt . . .

[6]) Ismâʿîl unternimmt hier eine ausdrückliche Rechtfertigung Fârâbîs gegen Avicenna. Drei Momente glaubte letzterer der Definition seines Vor-

überflüssig ist, nämlich (vergl. S. 39) die des Objektes, „das eine Vollendung bedeutet in Beziehung zum Erkennenden". Dieses aber ist in dem Begriffe des „adäquaten" Objektes [1] (17, 2 unten) bereits enthalten, ein Begriff, der als Bestandteil der Definition der Lust und ihres Begriffes Nr. 17 verwendet wird. Er bezeichnet ein Ding, das in einem Subjekte aktuell wirklich wird, der aufnehmenden Fähigkeit entspricht und ihr zukommt. Daher ist der eigentliche Gedanke der Definition (Avicennas) und der Philosophen der, daß die Freude in dem Erfassen des Objektes besteht, das im Subjekte aktuell wirklich wird, ihm entspricht und als solchem zukommt. In der Definition der Freude wandten sie ferner die Aufmerksamkeit darauf, daß das Objekt im Subjekte wirklich wird, indem das Erkennen sich auf dasselbe erstreckt [2])

---

gängers beifügen zu müssen (das Besitzergreifen, die Vereinigung und die andere Fassung des „formellen Objektes"), und alle drei werden von dem Kommentator einzeln geprüft und verworfen. Die Bestimmung a) des „Erfassens" und „Besitzergreifens", die Avicenna hinzufügte, wäre aus demselben Grunde unrichtig, wie das „idrâk" Fârâbîs. Beide werden durch dieselben Schwierigkeiten berührt und: „das Besitzergreifen" bedeutet das Erreichen eines Objektes. Nichts anderes bezeichnet aber auch das „idrâk" = attingere. Neben diesem ist also die von Avicenna hinzugefügte Bestimmung wenigstens überflüssig. b) Die andere Bestimmung, die der „Verbindung", d. h. des „sich Bewußtwerdens" trifft ebensowenig das Wesen der Freude, weil sie nicht immer zutrifft, z. B. nicht bei dem Genießen des Geschmacksinnes. Die richtigen Bestimmungen einer Definition müssen sich aber in allen Fällen unbedingt bewahrheiten. c) Wollte man aber auch die Richtigkeit dieser zweiten Bestimmung Avicennas zugeben, so ist zum wenigsten die Bestimmung des formellen und adäquaten Objektes pleonastisch; denn dieser Begriff, die dritte Bestimmung, daß nämlich das Objekt eine Vollkommenheit und ein Gut für den Erfassenden bedeute, ist bereits in der Bestimmung „adäquat" der Definition Fârâbîs, S. 17, 2 v. unten, enthalten. Die Definition Avicennas, die die der Philosophen geworden ist, besagt also genau dasselbe, wie das, was Alfârâbî mit seinen zwei Worten „Erfassen des Adäquaten" attingere obiectum (formale) ausdrückte. Eine Ergänzung zu dieser Definition war also überflüssig und der ganze Streit gegen dieselbe war nichts als ein Kampf um Worte. Versteht man die Worte Avicennas aber in dem Sinne, daß sie mehr besagen will als die Definition Fârâbîs, dann wird sie unrichtig. Es gilt also von ihr: was sie an Richtigem brachte, ist nicht neu, und was sie Neues brachte, ist nicht richtig.

[1]) Beide Ausdrucksweisen bezeichnen nichts anderes als das obiectum formale.

[2]) Besser: daß das bonum iucundum im Genießenden aktuell werde, ein Vorgang, von dem das „Erkennen", das Erfassen (el idrâk) abhängt (und mit

(und daher glaubte man die zwei genannten Bestimmungen, die die Präsenz des Objektes dartun, hinzufügen zu müssen).

Der kurze Inhalt dieser Ausführungen ist also folgender: Avicenna unterschied in der Definition der Freude einzelne Momente genauer (nachdem er einige Bestimmungen aufgestellt hatte)[1], die andere[2]) in ihrer Definition nur allgemein ausdrückten, nicht so, als ob er eine Bestimmung hinzufügen wollte, die unumgänglich notwendig wäre und ohne die die Definition unvollkommen bliebe[3]). So meinte jemand, indem er sprach: „Das also, was Avicenna anführt, nähert sich am meisten dem, was tatsächlich allgemeine Ansicht der Gelehrten ist; denn, weil man das adäquate und das inadäquate Objekt[4]) durch diese beiden Bestimmungen erklären muß, so ist ihre Hinzufügung (wie sie Avicenna vollzog) das Entsprechendste, der Kürze der Definition halber und zwecks der näheren Bestimmung dessen[5]), was sonst unbestimmt bleibt. Deshalb erwähnte Avicenna in der Definition

---

dem es fast zu identifizieren ist). Dasjenige also, was Avicenna mit dem Objekte bezeichnet, „das für den Erkennenden eine Vollendung und ein Gut ist“ (S. 39, 10), ist durchaus nichts anderes als dasjenige, was Alfârâbî mit „adäquat“ (Nr. 17) wiedergab, und wenn Avicenna ferner den Begriff der „Vereinigung“ mit dem Objekte hervorheben wollte, so hatte bereits Alfârâbî genau dasselbe mit seinem Terminus „Erfassen“ (idrâk) bezeichnet.

[1]) Statt ba'ad ist wohl ba'aḍ zu lesen. Die Parenthese käme dann in Wegfall.

[2]) Die Richtung, die der Lehre Fârâbîs folgte, drückt in zwei Worten, Erfassen des Adäquaten (R. 277, 19), genau dasselbe aus, was die Avicennasche Richtung mit allen ihren detaillierten Bestimmungen wiedergibt.

[3]) Die Definition Avicennas ist also eher eine descriptio, als eine eigentliche definitio Als eine definitio faßte sie der ungenannte Philosoph, wohl ein Zeitgenosse des Autors, auf, dessen Worte im folgenden zitiert werden. Auch eine Gruppe von Philosophen könnte mit ba'aḍ (jemand u. einige) gemeint sein.

[4]) wörtlich: „Das entsprechende und widerstrebende Objekt.“ Das entsprechende, konforme Objekt ist als Gegenstand des Genusses dadurch bestimmt, daß der Genießende dasselbe „in Besitz ergreift“ und „sich mit ihm vereinigt“. Weil diese Bestimmungen wesentliche zu sein scheinen, so wurden sie als differentiae specificae, also als notwendig für die Definition betrachtet.

[5]) d. h. um hervorzuheben, daß beim Genusse eine Verbindung mit dem Gegenstande selbst stattfinden muß und daß erst durch diese Verbindung das Objekt formaliter und im eigentlichen Sinne definiert wird. Jedoch liegen diese Bestimmungen bereits in dem „Erfassen“ (dem idrâk) der Definition Fârâbîs. Sie bringen also keine notwendige Ergänzung.

der Freude die Bestimmungen des „„Besitzergreifens““ und des „„Sichvereinigens““, und es ist klar, daß beide zur Definition (als differentiae specificae) notwendig erforderlich sind.“

Man könnte einwenden, daß die vis concupiscibilis und die vis irascibilis nicht zu den erkennenden Fähigkeiten gehören, und trotzdem behandelt [1]) sie der Philosoph in demselben Zusammenhange mit den erkennenden Kräften, ihren adäquaten Objekten und dem diesen Kräften eigentümlichen Genusse der Freude an diesen Objekten. Darauf erwidern wir, daß das, was die vis concupiscibilis notwendig (als Objekt) beansprucht, manchmal zugleich adäquates Objekt wird für eine erkennende Fähigkeit als solche [2]). Nimmt z. B. der Geschmack die Qualität des Süßen an, so gehört dieses Objekt notwendig in den Bereich der vis concupiscibilis, obwohl das Süße auch zugleich zu den Objekten jener (wahrnehmenden und erkennenden) Fähigkeit gehört [3]). Wenn dieselbe daher das Süße erkannt hat, so erfreut sie sich an ihm. Manchmal jedoch bilden die Objekte einer Strebekraft [4]) kein adäquates Objekt für eine [5]) (sinnlich oder geistig erkennende) Fähigkeit wie z. B. das Unterliegen des Feindes und das Obsiegen des Gerechten. Denn, vernimmt der Mensch die Kunde von einem von diesen, so freut er sich darüber, nicht weil diese Kunde ein adäquates Objekt des Gehörsinns wäre. Die Seele freut sich darüber nicht etwa, insofern sie einen schönen Laut vernimmt, sondern weil die einzelnen Dinge, die durch die Kunde bezeichnet werden, Gegenstand der vis concupiscibilis oder der vis irascibilis sind. Wenn die Seele daher in ihrer eigenen Substanz die „allgemeinen“ Kenntnisse erfaßt, und durch Vermittlung einer körperlichen Fähigkeit (der inneren Sinne) die „partikulären“ Vor-

[1]) wörtlich: „trotzdem der Philosoph — Gottes Milde walte über ihn — sich (nur) mit der Erklärung der erkennenden Fähigkeiten u. s. w. sich befaßt.“ Diese Auslegung von Nr. 17 ist wohl zu enge gefaßt. Alfârâbî bespricht die Fähigkeiten im allgemeinen, also sowohl die Erkenntnis- als auch die Strebekräfte.

[2]) wörtlich: in ihrer eigentümlichen Art.

[3]) Die Qualität des Süßen „wird eine Eigenschaft der schmeckenden Kraft“. Das bonum iucundum ist per se obiectum formale des Geschmacksinnes, per accidens Objekt des Erkennens.

[4]) Die vis irascibilis ist hier unter „Strebekraft“ zu verstehen.

[5]) bi'ainiha: für eine Fähigkeit in der ihr zukommenden Wirklichkeit.

stellungen, so empfindet sie aus diesem Grunde[1]) Freude an denselben.

Daher sind die adäquaten Objekte der vis concupiscibilis zugleich adäquate Objekte für die Seele, zwar nicht als solche, sondern insofern sie mit der vis concupiscibilis verbunden ist[2]). Der Umstand aber, daß die Seele sich erfreut an den notwendigen (formellen) Objekten der vis concupiscibilis und irascibilis, hat darin seinen Grund, daß in diesen Gegenständen eine Vollendung (wörtl. Vollkommenheiten) dieser beiden Fähigkeiten gegeben ist, nicht deshalb, weil diese Objekte die Vollendung einer erkennenden Kraft als solcher wären[3]). Dieses (daß alle Fähigkeiten ihre besonderen unterschiedenen Objekte haben) formuliert der Philosoph in die Worte (18, 4) „für den Zorn das Obsiegen" d. h., für die vis irascibilis, die das Schädliche abwehren[4]) soll, besteht die Tätigkeit darin, daß sie die Qualität des Obsiegens als Eigenschaft in sich aufnimmt, und zwar nimmt sowohl sie selbst als auch die beiden Arten des Übels[5]), die über

[1]) Aus dem Grunde, weil die vis irascibilis dadurch ihr adäquates Objekt erfaßt. Die irascibilis ist freilich in sich betrachtet eine sinnliche Fähigkeit. Jedoch bildet sie mit dem Geiste eine Einheit. Empfindet daher die irascibilis an „partikulären" Vorstellungen einen Genuß, so genießt auch zu gleicher Zeit die höhere Seele mit ihr, indem auch sie Kenntnis erhält von den psychischen Inhalten der niederen Fähigkeiten.

[2]) Per se kann die geistige Seele nur an rein geistigen Inhalten Genuß und Freude empfinden; jedoch genießt sie per accidens, vermöge ihrer Verbindung mit dem Körper, auch das Materielle.

[3]) Dadurch, daß die niederen Seelenkräfte, die zornmütige und begehrliche Kraft ihrer Vollkommenheit zugeführt werden, wird die Seele als Ganzes vervollkommnet; sie genießt also dann auch die Empfindung der Freude, nicht etwa, weil sie auf dasselbe Objekt wie die niederen Kräfte gerichtet wäre. Auf diese Weise genießen auch die rein erkennenden Kräfte die Objekte der Fähigkeiten, die ein Streben ausdrücken, ohne daß die Objekte deshalb zu formellen Objekten der erkennenden, psychischen Potenzen würden.

[4]) wörtlich: „Die den Antrieb dazu gibt, das Schädliche abzuwehren"; denn die irascibilis selbst wehrt nicht die Gefahr ab, sondern sie „entsendet" andere Kräfte, wie z. B. die bewegende Kraft der Muskeln, um diese Aufgabe auszuführen.

[5]) Ein feindlicher Angriff, der das formelle Objekt der irascibilis ist, wird durch zwei Übel abgewehrt, die man dem Angreifer zufügt, indem man zunächst seinen Angriff pariert und dann ihm selbst im Gegenangriff ein malum zufügt. Diese beiden mala, die für den sich Verteidigenden bona sind, müssen ebenfalls die Qualität des Obsiegens annehmen. Sie bilden die integralen Teile

denjenigen verhängt werden, gegen den der Zorn sich richtet, diese Eigenschaft an, oder [1]) sie nimmt die andere Qualität an, die dadurch gegeben ist, daß sie sich des Schmerzes bewußt wird, mit dem verhaßten Objekte in eine Verbindung zu treten [2]). Daher gehört die Besiegung nicht zu den adäquaten Objekten der erkennenden Fähigkeit, sondern zu denen der Zornmütigen, und daher nannte Alfârâbî sie einzeln [3]) (Nr. 17. Er hätte nur ein einziges adäquates Objekt angegeben, wenn alle Fähigkeiten in ihrem Streben und der Hinordnung auf ihr Objekt wesensgleich wären).

Die unsicher erwartende Vermutung übt dann ihre Tätigkeit aus, wenn sie die Gestalt (die Form) des Dinges annimmt, das sie erhofft, oder das Vorstellungsbild des Dinges, dessen sie sich erinnert und zwar als Eigenschaft (die ihr anhaftet) [4]).

Das adäquate Objekt des Gesichtsinnes sind die sinnlichwahrnehmbaren Farben und die körperlichen Gestalten, das des Gehörsinnes die angenehmen [5]) Laute und die harmonischen Klänge,

---

der Tätigkeit der irascibilis. Sie müssen also dieselbe Qualität haben, wie die Tätigkeit selbst.

[1]) Liest man wa anstatt 'au, so ergibt sich der Gedanke: „und zugleich mit dieser nimmt sie die andere Qualität an, u. s. w."

[2]) Liest man ta'addin ta'allaqa, so ist zu übersetzen: „oder die andere Qualität, daß sie den Schmerz erkennt, der das Objekt des Hasses getroffen hat. Die erste Übersetzung stellt die laetitia der irascibilis als eine mit Schmerz- oder wenigstens Unlustempfindung gemischte dar. Die zweite Übersetzung würde anstatt dessen die Erwähnung der Schadenfreude enthalten.

[3]) Eine Potenz wird philosophisch dadurch bestimmt, daß man ihr adäquates, formelles Objekt angibt, das nur ein einziges sein kann. Hätte die erkennende Fähigkeit alle in Nr. 17 aufgezählten Gegenstände zu formellen Objekten, dann hätte Alfârâbî sie nicht „einzeln aufzählen", sondern sie unter einen einheitlichen Begriff als „dies" formelle Objekt „dieser" einen Fähigkeit zusammenfassen müssen.

[4]) Das Verhältnis des Erkannten, d. h. des Erkenntnisbildes zum Erkennenden ist hier als das der Eigenschaft zum subiectum inhaesionis wenigstens für die inneren Sinne bestimmt. Betreffs der geistigen Erkenntnis ist diese Beziehung die gleiche.

[5]) Das formelle Objekt des Gehörsinnes sind die Laute im allgemeinen, abgesehen davon, ob sie angenehm oder unangenehm sind. In der hier vorliegenden Begriffsbestimmung findet also eine Vermengung des Begriffes des formellen Objektes mit dem des bonum iucundum statt. Der arabische Terminus für das obiectum formale kamâl, d. h. Vollkommenheit, mag wohl dazu beigetragen haben, ebenso wie auch der Gedanke, daß die Tätigkeit einer Potenz ihre „Vollkommenheit" und Vollendung bedeutet.

das des Geschmacksinnes die Arten des Geschmackes, das des Geruchssinnes die angenehmen Gerüche, das des Tastsinnes die entsprechenden Qualitäten. Wenn daher jeder Sinn sein vollkommenes Objekt „erfaßt" hat, so erfreut er sich an demselben [1]) (auch ohne daß ein weiteres „Besitzergreifen" oder „sich vereinigen" stattfände).

2. Die Harmonie der menschlichen Fähigkeiten.

Die vernünftige Seele des Menschen kann in Bezug auf die sensitive (animalische) Kraft, die die Ursache ist für das Erkennen individueller Dinge [2]) und für konkrete, singuläre Bewegungen, sich auf dreierlei Weise verhalten. Die erste besteht darin, daß die Seele von der sensitiven Kraft besiegt wird, indem diese die Seele manchmal durch ihre Begierde, manchmal durch den Zorn, die beide herkommen von der kombinierenden Phantasie und der Ästimativa auf Grund einer Erinnerung [3]) oder auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung, hinreißt zu verschiedenartigen Bewegungen, die verschiedenartig sind infolge der verschiedenen Anlässe [4]). Der Verstand ist dann also Diener der vis sensitiva, um das zu erlangen, was diese will. Sie selbst ist also eine Befehlshaberin, von der die verschiedenen Handlungen aus-

[1]) Der hier von Ismâ'îl angewandte Ausdruck adraka, attigit, enthält eine offenkundige Billigung der Definition Farâbîs (idrâk R. arab. T. 277, 19 = 17, 2 unten) und zugleich indirekt eine Abweisung der Aufstellungen Avicennas.

[2]) wörtlich: „die das erste Prinzip ist für (die Tätigkeiten) partikulärer Erkenntnisse und individueller Bewegungen", die in körperlichen Organen ihren Sitz haben. Demgegenüber ist der Geist erstes Prinzip für die geistigen Erkenntnisse und die Tätigkeiten der immateriellen Strebekraft.

[3]) Alle inneren Sinne werden demnach in Tätigkeit versetzt, jedoch in einer bestimmten Ordnung. Der eigentliche Ausgangspunkt liegt in der komb. Phantasie und der aestimativa. Diesen „dienen" die beiden Arten des Gedächtnisses (memoria und Phantasie) und der Gemeinsinn. Jedoch wird die Bewegung nicht direkt von der aestimativa und der kombinierenden Phantasie vollführt, sondern durch die Vermittlung der irascibilis und concupiscibilis, und in zweiter Linie der bewegenden Kräfte.

[4]) Diese „Anlässe" bilden in erster Linie die verschiedenen Kombinationen der inneren Sinne, in zweiter Linie die äußeren Reize. Diese bilden also das Prinzip zur Bestimmung der Arten und Individuen innerhalb des Bereiches der menschlichen Handlungen; in ihrer Verschiedenartigkeit bilden sie zugleich den Grund für den Mangel an Harmonie des betreffenden Menschenlebens.

gehen. Die Verstandeskraft empfängt diese Befehle. Die zweite Art und Weise besteht darin, daß die vis sensitiva durch den Verstand besiegt ist, indem sie von ihm Befehle und Verbote erhält. Dann also ist die Verstandeskraft im Gefühle der Zufriedenheit, indem keine Handlungen von ihr ausgehen, die auf verschiedene erste Prinzipien zurückgehen (so daß die Harmonie des Menschenlebens gestört wäre). Die dritte Art und Weise besteht darin, daß bald diese, bald jene Kraft die Oberhand gewinnt. Wenn nun die vis sensitiva die Oberhand gewinnt und die Verstandeskraft ihr Folge leistet, dann aber Reue empfindet, so tadelt sie sich selbst und heißt tadelndes Gewissen [1]).

3. Definition der laetitia und der Glückseligkeit. Das Ideal des Menschenlebens.

Eine große Anzahl von Menschen suchen das ganze Glück ausschließlich im Sinnlichen, wie in Speise, Trank, Weibern und Herrschsucht [2]), und sie erheben sich nicht über die Stufe der wilden Tiere. Andere finden zwar das intensivste Glück in diesen Dingen, aber sie behaupten auch, daß es ein Glück gebe, das in geistiger Tätigkeit bestehe; jedoch schätzen sie dieselbe im Vergleich zur sinnlichen Lust gering, und diese widerlegt der Philosoph, indem er sagt: Das Glück der Verstandestätigkeit ist das höchste Glück (S. 18, 15). Der Beweis dafür ist folgender: Die Freude besteht in der Erreichung dessen, was für den Erreichenden [3]) als solchen ein vollkommenes Objekt und ein Gut ist. Zweifellos ist das Erreichen, je nachdem es intensiv oder schwach ist und je nachdem es sich auf verschiedene Objekte erstreckt, auch selbst verschieden. In demselben Sinne ist daher auch die Freude verschieden, nämlich je nachdem das a) Erreichen,

---

[1]) Dieses besteht also in einem reflexiven Akte des menschlichen Geistes.

[2]) Diese Aufzählung setzt folgende Einteilung des niederen Strebevermögens nach den Zielen der einzelnen Fähigkeiten voraus: 1. die vis concupiscibilis, die die Erhaltung a. des Individuums durch Speise und Trank bezweckt, oder die b. der species. 2. die vis irascibilis, die das Feindliche abhält.

[3]) In diesen Worten vereinigt Ismâ'îl die Definition Fârâbîs (S. 17, 2 v. unt.; idrâk) mit der Bestimmung des formellen Objektes, die Avicenna hinzufügte. Vergl. oben S. 406. Anm. 4.

c) das Objekt oder b) das Subjekt verschieden sind[1]. Was zuerst die Verschiedenheit angeht, die a) in dem Erreichen selbst begründet ist, so ist die Freude um so größer, je vollkommener das Erreichen ist. So ist z. B. die Freude des Liebenden größer, wenn er das Objekt seiner Liebe aus näherer Entfernung, als wenn er es aus weiterer Entfernung sieht. Die Freude ist ferner nach b) dem Subjekte verschieden, indem z. B. die Freude des gesunden Gehörsinnes an dem schönen Klange größer ist als die Freude des kranken. Vielleicht könnte man diesen Punkt c) zurückführen auf die Verschiedenheit des Erreichens a) des Objektes. Was aber das dritte angeht, daß die Freude c) nach dem Objekte verschieden ist, so ist z. B. die Freude an dem Erschauen des geliebten Objektes größer, je schöner dieses ist. Nun aber (propositio minor des Syllogismus) ist das „Erreichen" der denkenden Fähigkeit stärker als das der sinnlichen Wahrnehmung; denn das Erfassen des Verstandes dringt hinein in das Wesen des Dinges, das das am schwierigsten[2] zu erreichende Objekt ist, so daß der Verstand unterscheidet zwischen der Wesenheit und ihren Teilen, ferner zwischen dem Genus und der Differenz, dem Genus des Genus und der Differenz des Genus; zwischen dem, was dem Dinge von außen zukommt, ihm aber notwendig anhaftet, und dem, was von ihm trennbar ist, und zwischen dem, was dem Dinge durch Vermittlung eines andern, und dem, was ihm ohne Vermittlung anhaftet. Das sinnliche Erkennen erreicht als Objekt nur das sinnlich Wahrnehmbare, das das am leichtesten Erkennbare[3] ist, indem die unvernünftigen Tiere das gleiche erkennen. Das geistige Erkennen ist daher machtvoller und die geistige Fähigkeit kräftiger als die sinnlichen Fähigkeiten; denn der

---

[1]) Jede Tätigkeit besteht in einer gewissen a) Beziehung, sei es ein Empfangen oder ein Hinstreben, zwischen einem b) Subjekte und seinem c) Objekte. Aus dem Verhältnisse dieser drei Momente ergeben sich also die Arten der Tätigkeit.

[2]) Die Akzidenzien und die Materie verhüllen dem Verstande das ewige und in sich unvergängliche Wesen des Dinges, das das eigentlich Wertvolle darstellt.

[3]) wörtlich: „Das am meisten auf der Oberfläche liegende." Um dieses zu erkennen, genügen also die animalischen Fähigkeiten des Menschen.

Verstand erkennt durch sein eigenes Wesen [1]), die sinnlichen Kräfte aber durch Vermittlung des Verstandes. Auch die Objekte der Erkenntniskraft sind vollkommener; denn sie bestehen in dem Wesen Gottes, seinen Eigenschaften und der Ordnung der existierenden Dinge, so wie sie ist. Die Objekte der äußern Sinneswahrnehmungen aber bestehen nur in den Akzidenzien, z. B. in den Farben, den Arten des Geschmackes, den übrigen Objekten der sinnlichen Wahrnehmung und den intentiones, die den individuellen, sinnlich wahrnehmbaren Dingen anhaften. Nun ist es aber offenbar, daß zwischen diesen beiden Erkenntnisobjekten (dem geistigen und sinnlichen) gar kein Vergleich in Bezug auf die Würde möglich ist, und daher ist der Genuß der geistigen Fähigkeit intensiver und stärker als der der sinnlichen.

Jedes erkennende [2]) Subjekt erlangt (im Akte des Erkennens) eine Ähnlichkeit und geistige Verwandtschaft mit dem Objekte, die erworben wird entweder durch Übung und durch die Reinheit der betreffenden Fähigkeit [3]) oder durch Betrachten, Nachdenken [4]) und Ähnliches, so daß [5]) diese Gleichheit die Ursache wird, weshalb der Erkennende das Objekt aufnimmt und sich mit ihm in vollkommener Weise verbindet. Daher lehrten einige Philosophen, daß sich das Objekt des Erkennens mit dem Erkennenden vereinigt, andere, daß beide vollständig eins werden [6]).

---

[1]) Die Verstandestätigkeit wird zwar durch eine andere Potenz, den aktiven Intellekt, vermittelt, aber nicht durch eine andere, im Menschen befindliche Fähigkeit. Der Verstand hat nicht sein Bestehen durch den aktiven Intellekt. Demgegenüber sind die Sinnesorgane wie alles Körperliche an und für sich tot. Das Leben und die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung erhalten sie „durch Vermittlung des Verstandes", d. h. des geistigen Prinzipes im Menschen.

[2]) R. Nr. 19.

[3]) oder: und Abstraktion (indem das Objekt „gereinigt" wird von der Materie).

[4]) Unter „Nachdenken" ist die Tätigkeit der cogitativa verstanden.

[5]) Oder: „Diese Ähnlichkeit erlangt das Subjekt dadurch, daß es sich mit seinem Objekte in der Weise auf dem Wege des Erkennens zu verähnlichen sucht, daß es das Objekt in sich aufnimmt und sich mit ihm vollkommen verbindet." Die Objektivität des Erkennens im realistischen Sinne ist damit außer Zweifel gestellt.

[6]) Intellectus actu ist eins und dasselbe, wie das Objekt, wenn es aktuell gedacht wird, intellectum actu.

Das Empfinden des Genusses kommt durch zwei Dinge zustande, die Existenz des adäquaten Objektes im Erfassenden und zweitens das Erfassen dieses Objektes als eines adäquaten [1]. Der Genuß an diesen Objekten kommt daher dann nicht zustande, wenn einer dieser beiden Teile nicht vorhanden ist, nämlich a) das Erfassen des Objektes, insofern es b) ein adäquates ist. Der Genuß kommt also nicht zustande entweder dadurch, daß a) das Erfassen nicht stattfindet, — und dieses deutet Alfârâbî mit den Worten an (18, 24): „nicht ein jedes Wesen etc.", d. h. nicht jedes Ding, das sich dem Objekte des Genusses nähert und dem dieses präsent wird, erfaßt dasselbe innerlich —; oder b) zweitens dadurch, daß das Innewerden des adäquaten Objektes als solchen nicht eintritt, und dies deutet er mit den Worten an (18, 26): „vielmehr verabscheut er sie nicht selten." Nachdem der Philosoph darauf hingewiesen hat, daß a) die Präsenz des Objekts im Genießenden nicht genügt, damit der Genuß zustande komme, sondern daß b) das (innere) Erfassen [2] dieses Objektes hinzukommen muß, will er hervorheben, daß ebenso die Präsenz des schmerzenden Objektes nicht genügt für das Zustandekommen des Schmerzes (19, 1).

Wisse, daß die Krankheiten [3] — dieser Ausdruck bezeichnet die geistigen wie körperlichen Krankheiten in dem Sinne, daß sie sich unter diesen Begriff wie unter ein Genus vereinigen lassen, oder in dem Sinne der Ähnlichkeit — entweder körperliche sind, indem die Tätigkeiten des Körpers durch dieselben geschädigt [4] werden, oder seelische, durch die die Tätigkeiten der Seele Schaden leiden. Ebenso wie daher die Krankheiten des Körpers durch eine bestimmte ärztliche Behandlung beseitigt werden, ebenso werden die Krankheiten der Seele geheilt. Wenn du dies erkannt hast, so behaupten wir: gegen den Satz [5] „die

---

[1]) Der Genuß hat also ein materielles Objekt, den äußeren Gegenstand, und ein formelles, die Beziehung dieses Gegenstandes als eines adäquaten und konformen Objektes zur Fähigkeit.

[2]) Der Terminus idrâk muß an dieser Stelle, wo er im Gegensatze steht zur einfachen Präsenz des Objektes, das Erreichen des „formellen" Objektes bezeichnen. — [3]) R. Nr. 20.

[4]) Ein anderer kann nicht gut der Sinn des mir unverständlichen arabischen Wortes sein.

[5]) Dieser Satz (Nr. 18 Ende) wird als allgemeine Lehre der Philosophen (qaulukum) hingestellt.

geistige Freude ist die höchste Lust" wird folgendes Bedenken vorgebracht: Wären die geistigen Objekte des Verstandes vollkommen adäquate Objekte der Seele, bei deren Erfassen sie Freude empfände, dann müßte sie nach ihnen verlangen, und müßte Schmerz empfinden, wenn sie das Gegenteil dieses Objektes erfaßt. Der Gehörsinn verhält sich z. B. so, daß er nach angenehmen Tönen verlangt, die sein vollkommenes Objekt bilden, und daß er Schmerz empfindet, wenn unangenehme Töne zu ihm gelangen. Die Widerlegung dieser Schwierigkeit ist folgende: Der Umstand, daß die Seele nicht nach den reinen Erkenntnissen verlangt, noch sich zu ihnen hingezogen fühlt, hat noch nicht zur Folge, daß sie an diesen Objekten keine Freude empfände[1]; denn es ist möglich, daß die Seele (nur) zufolge eines Verhüllenden, das sie hindert, sich nicht auf diese Objekte richtet, nämlich des Hindernisses, daß sie in sinnlichen Genüssen aufgeht und mit rein materiellen Objekten beschäftigt ist. Solange sie sich aber nicht auf geistige Objekte richtet, empfindet sie keinen Geschmack an ihnen und daher auch keine Sehnsucht. Wenn nun diese Verhüllung, die eine Krankheit[2] ist, von ihrem geistigen Blicke wegfällt, dann[3] erfreut sie sich an diesen Objekten, wie es der Philosoph auseinandersetzte, indem er (Nr. 20) mit den körperlichen Krankheiten und ihrer Überwindung beginnt, dann weiter davon handelt, wie die körperlichen Kräfte sich an dem erfreuen, was sie vorher verabscheuten, oder Schmerz empfinden an dem, woran sie früher keinen Schmerz empfanden, und dann weiter die Krankheiten der Seele auseinandersetzt und ihre Bekämpfung, und indem er zuletzt die Freude bespricht, die die Seele an den geistigen Erkenntnissen empfindet, und beides miteinander vergleicht.

---

[1]) Es folgt also daraus noch nicht, daß diese nicht das eigentliche und „formelle" Objekt der zum Glücke strebenden Seele bilden können; denn nur per accidens vernachlässigt sie diese Objekte, nicht aus innerem Drange ihres Wesens. Diesem zufolge verlangt sie nach einer höheren Welt, — eine platonische Vorstellung.

[2]) wörtlich: „die die Krankheit ist", die Alfârâbî Nr. 20 erwähnt.

[3]) Ergänze: Dann gelangt sie zu diesen Objekten hin und erfreut sich an ihnen.

Die göttliche Gnade des jenseitigen Lebens [1]) (das Erschauen Gottes) wird nicht erfaßt durch diese Sinnesorgane, sondern durch eine andere Fähigkeit, die du dadurch erlangst, daß du nicht mehr verbunden bist mit den Sinnesorganen und ihren adäquaten Objekten.

Daß die Existenz Gottes eine vollkommene ist, hat darin seinen Grund, daß nichts von seiner Existenz und den Vollkommenheiten seiner Existenz mangelhaft [2]) oder von einem andern entlehnt ist. Er ist überreich (19, 33), weil seine Existenz und die Vollkommenheiten seiner Existenz sich verhalten, wie eben erwähnt wurde [3]), und dabei [4]) entstehen die Existenzen aller kontingenten Dinge aus ihm und emanieren aus seinem Wesen.

Wer Gott erkennt [5]), der befindet sich in einem von den drei Zuständen: entweder hält er an Gott fest mit Macht (19 unt.), d. h. er betrachtet Gott in allen, auch den kleinsten Dingen des Wirklichen, ohne daß diese Betrachtung jemals aus seiner Seele weicht, trotzdem er zugleich sich selbst betrachtet; oder er vermag nicht, Gott in dieser Weise zu betrachten, sondern wendet seine Aufmerksamkeit von Ihm ab und betrachtet die Geschöpfe; oder drittens, er tritt aus sich selbst heraus [6]) und betrachtet weder sich selbst, noch überhaupt etwas anderes außer Gott. Er schaut vielmehr nur noch auf den Ort [7]), wo die Majestät Gottes thront, und dort vollendet er seine Vereinigung mit dem

---

[1]) R. Nr. 22. cfr. S. 33, 2 ff.

[2]) wörtlicher: Kein Teil Seiner Vollkommenheiten verhält sich so, daß er „zurückbliebe" hinter Seiner Existenz und „unfähig" sei, diese aus sich heraus zu besitzen. Das Dasein besitzt Gott auf Grund Seines Wesens, „sonst müßte es von einem anderen herstammen".

[3]) R. Nr. 23.

[4]) Der mit „und dabei" wiedergegebene arabische Ausdruck bezeichnet gewöhnlich „und trotzdem". Danach wäre der Gedanke zu konstruieren: Trotzdem Gott nur die Überfülle Seines Wesens (Nr. 23) auf die Geschöpfe überströmen läßt, genügt diese Kraft, alle Dinge zu erschaffen.

[5]) R. Nr. 24.

[6]) Er „verläßt" seine eigene Persönlichkeit, eine buddhistische Vorstellung.

[7]) Vergl. zu diesem „Orte", der al-quds genannt wird, W. Freiherr von Landau, Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer. M. V. A. O. 1904. Heft 5. S. 57. Anm. 2. Es ist der feste Punkt, um den sich (S. 16, Z. 7 unten) das Weltall bewegt, der Nordpol.

Wahren. Keine Rangstufe (des geistigen Lebens) ist erhabener als diese, und dies ist die Stufe des Vernichtetwerdens und Verschwindens in Gott dem Einen (Idee des Nirwana), auf die der Philosoph hinweist mit dem Worte „Ekstase“ (S. 20, 2).

Es betet der Himmel (Nr. 25), d. h. er gehorcht dem Befehle seines Schöpfers aus Naturdrang oder aus freiem Willen [1]) und führt ihn aus durch seine kreisförmige Bewegung um das Zentrum [2]). Ebenso gehorcht die Erde seinem Befehle, indem sie durch ihr Gewicht eine auf- und niedergehende [3]) Bewegung ausführt und indem sie sich unter allen Sphären und den Elementen (der Luft und des Feuers) befindet, und daher „sprach Gott zu den Himmeln und der Erde: kommt bereitwillig oder widerwillig. Da sprachen sie: Hier sind wir schon, freiwillig kommend“ (Koran 41, 10).

4. Begriff der körperlichen Natur.

Dein Geist ist nicht geformt (20, 15) in einer bestimmten Natur, d. h. derjenigen, die zusammengesetzt ist aus sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, nämlich der Farbe und den Qualitäten, die mit der Quantität verbunden sind, z. B. der Gestalt [4]), und mit Rücksicht auf diese wird der Mensch als schön oder häßlich bezeichnet.

5. Subjekt der Erkenntnis.

Der Geist erkennt das Nichtexistierende (Nr. 26), das der sinnlichen Wahrnehmung entschwand, indem der Sinn dieses

---

[1]) Die Sphären sind mit seelischen Substanzen verbunden, die freien Willen haben. Vergl. S. 213, 9 u. 10.

[2]) wörtlich: „seine festen Punkte“, also wohl die beiden Pole und der Mittelpunkt.

[3]) Die Bewegung ist so zu denken, daß sich der Westpunkt senkt, wenn der Ostpunkt aufsteigt. Dadurch nimmt auch die Erde teil an der zwischen dem Wendekreise des Krebses und dem des Steinbockes auf- und niedersteigenden Bewegung der Planeten. Auch der Muslim führt diese Bewegung aus, indem er sich nach einem von den Juden übernommenen Gebrauche beim Lesen des Korans von rechts nach links auf und ab bewegt, und stimmt dadurch ein in den Lobhymnus der ganzen Natur auf den Schöpfer.

[4]) Die modi der Quantität gelten also als Qualitäten. Letztere zerfallen demnach in zwei Arten, je nachdem sie aus der Wesensform entstehen oder der Materie und der Quantität.

durchaus nicht erfaßt. Der Körper und seine Sinnesorgane können das so beschaffene (so entstandene) Nichtseiende nicht erkennen. Nun aber ist dasjenige Prinzip, das das Nichtseiende erkennt, dasselbe, das wir mit dem Worte Ich bezeichnen. Wenn dies daher nicht der Körper und seine Sinnesorgane sind, so bleibt nur noch übrig, daß dieses Prinzip unkörperlich ist. Jedoch könnte man einwenden, daß dasjenige Prinzip, das das Nichtseiende erkennt, vielleicht ein Teil des Körpers sei, oder daß dem Körper eine andere Fähigkeit anhafte, durch die er die Begriffe auffaßt, wie er ebenso eine besondere Fähigkeit besitzt, durch die er die sinnlich wahrnehmbaren Objekte erkennt [1]).

Die aestimativa [2]) vermag dieses Objekt nicht zu „erkennen", sondern sie stellt es sich nur in Phantasiebildern vor, da der Bereich [3]) ihres Erkennens nicht über den der sinnlich wahrnehmbaren Dinge und das, was ihnen verbunden ist [4]), hinausgeht; denn sie sagt aus, daß jedes existierende Ding entweder ausgedehnt ist oder einem Ausgedehnten wie einem Substrate inhäriert. Diesen Bereich ihres Objektes kann sie nicht überschreiten. Wenn daher der Verstand und das göttliche Gesetz [5]) sie nicht in ihre Schranken zurückwiesen, dann müßte sie zu den ersten (psychologischen) Prinzipien gerechnet werden (d. h. sie würde dadurch dem Verstande gleichwertig sein).

6. Die Beziehung des Psychischen zum Physischen.

Die menschliche Seele vermag in dem Elemente des menschlichen Körpers eine Veränderung der Mischung hervorzubringen, jedoch ohne jedes körperliche Wirken oder Leiden [6]). Davon sind

---

[1]) Dies wird in Nr. 27 durch die Darlegung zurückgewiesen, daß der Geist des Menschen aus der höheren, unkörperlichen Welt stammt (Plato).

[2]) aestimativa ist hier in der Bedeutung der inneren Sinneswahrnehmung im allgemeinen gebraucht. Text Nr. 27 „die innere Vorstellung weicht zurück von ihr".

[3]) wörtlich: die Stufe.

[4]) Die materiellen Akzidenzien und die intentiones.

[5]) Die aestimativa ist gedacht als ringend nach einer höheren Erkenntnis (der rein begrifflichen), als ihr von Natur, d. h. durch das in die Natur gelegte göttliche Gesetz, zukommt.

[6]) Es findet also nach dieser dualistischen Auffassung der menschlichen Natur eine direkte Einwirkung des Geistigen auf das Körperliche statt. In

wir Zeugen, wenn sich der Körper erhitzt beim Zorne. Die Hitze kommt also nicht von einem heißen Gegenstande her, noch die Kälte von einem kalten. Der Grund dafür ist der, daß die Seele zu denjenigen schaffenden Kräften (Prinzipien) gehört, die die Materie mit ihren Wesensformen ausstatten, wenn alle Vorbedingungen in ihr gegeben sind. Ja, sie steht vielmehr zu dem Körper in noch engerer Verwandtschaft und näherer Beziehung als die Prinzipien der Hochwelt, und daher ist es ganz natürlich, daß Qualitäten auf ihn ausströmen ohne materielle Berührung oder körperliches Handeln und Leiden, das mit diesem Vorgange verbunden sein müßte.

Der Prophet wirkt Wunder (20 letzte Z.), indem er den Kranken gesund macht oder den Gesunden krank. Durch seine prophetische Kraft verwandelt er die Elemente, so daß dasjenige, was kein Feuer ist, Feuer wird, und was keine Erde ist, Erde. Durch den Willen dieser Kraft entstehen Regengüsse, üppiger Pflanzenwuchs und Ähnliches als Wirkungen der Zustände dieser Kraft je nach den verschiedenen Zeiten. Diese Einwirkungen gehören zu den Vollkommenheiten seiner Denkkraft, und der Spiegel seiner vernünftigen Seele wird nicht verhüllt durch irgend eine Hülle (die ihn am Erkennen des rein Geistigen hindern könnte) wegen der Intensität seiner Politur.

7. Die anima vegetativa.

„Die vegetative Tätigkeit hat zwei Aufgaben" (Nr. 32 a), d. h. zwei Ziele. Die vegetative Tätigkeit, die eine Betätigung der Kraft des Wachstums ist, hat nicht das Ziel 1. die Speise in die Substanz des sich Ernährenden zu verwandeln, noch 2. einen Ersatz für das zu bringen, was aus dem Organismus ausgeschieden ist, noch 3. die Nahrung herbeizuschaffen oder sie zu verändern, so daß sie dazu disponiert wird, von der ernährenden Kraft assimiliert zu werden, noch 4. das Beisichbehalten der

---

der plotinischen Weltauffassung wird dieses Verhältnis deshalb nicht als unlösbare Schwierigkeit empfunden, weil in ihr das Materielle nur eine unvollkommene Emanationsform des Unmateriellen, des göttlichen Seins ist. Psychisches und Physisches sind in ihr also wesensverwandt.

aufgenommenen Speise, sondern ihr Ziel[1]) ist, das Individuum zu erhalten; denn dieses ist das Ziel vieler Betätigungen, auf das die ernährende Kraft hingeordnet ist[2]). Durch dieselbe wird das Individuum erhalten; denn wenn diese Kraft[3]) nicht das im Organismus ersetzt, was aus dem Körper ausgeschieden ist, dann würden wir leicht zu Tode kommen; denn die Hitze muß notwendig in den vegetativen Organismen erhalten bleiben. Nun aber bewirkt sie, daß die Flüssigkeiten sich auflösen und ausscheiden. Wenn daher für dieses Ausscheidende kein Ersatz einträte, dann würde der Organismus schnell zu Grunde gehen[4]). Die zweite Aufgabe der vegetativen Kraft besteht darin, dem Körper Wachstum zu verleihen, und dies ist eine Wirkung der Kraft des Wachstums, durch die die Vollkommenheit des Wuchses hergestellt wird (S. 22, 9).

8. Die Handlung des freien Willens und der Instinkt.

Das verursachende Prinzip bei der Wahl des Guten (S. 22, 21) ist eine Überzeugung und ein Grundsatz der Seele im Gegensatz zu den unvernünftigen Tieren. Diese vollziehen z. B. Handlungen, die ihnen naturnotwendig sind, manchmal nicht. So frißt der dressierte Löwe z. B. weder a) seinen Herrn, noch b) sein Junges, nicht etwa wegen einer ethischen Überzeugung in seiner Seele, sondern aus einem andern Grunde, weil nämlich b) jedes Tier[5]) bestrebt

[1]) Wäre die vegetative Kraft zufolge ihres Wesens primo et per se auf viele Ziele hingerichtet, dann könnte sie nicht mehr eine einzige, einheitliche Kraft sein. Sie müßte in mehrere Kräfte zerfallen; denn durch die Hinordnung auf ein bestimmtes Ziel ist eine Fähigkeit in ihrem Wesen bestimmt.

[2]) Nach Cod. g.: „denn das Ziel vieler Betätigungen ist verbunden mit der ernährenden Kraft." oder: „denn das (einigende und harmonierende) letzte Ziel (der vis vegetativa) befindet sich in einer großen Anzahl von Handlungen, die von der ernährenden Kraft abhängig sind (und von ihr herkommen). Die große Mannigfaltigkeit von Betätigungen der vis nutritiva tendieren alle auf das eine Ziel, die Erhaltung des Individuums (22, 9), und erlangen dadurch Einheitlichkeit und Ordnung.

[3]) Die vis nutritiva.

[4]) In dieser Weise ist die vis nutritiva hingeordnet auf das Ziel, das der vegetativa zukommt. Der Ersatz der ausgeschiedenen Substanzen (vis nutritiva) dient der Erhaltung des Individuums (vis vegetativa).

[5]) Vollständiger: „jedes Tier aus Naturdrang bestrebt ist." Es ist also eine Naturanlage, die das Tier hindert, einem anderen Triebe entgegenzuhandeln.

ist, das zu erhalten und zu bewahren, was es erzeugt hat, und weil a) eine Person, die ihn füttert und ernährt, ihm angenehm ist; denn jedes Nutzbringende ist naturgemäß angenehm [1]) für denjenigen, der aus ihm Nutzen zieht. Daher ist dasjenige, was ihn hindert, diese Person zu zerreißen, ein anderer Zustand [2]), nicht ein ethischer Grundsatz. Manchmal ist dieser Zustand ursprünglich in der Natur begründet, manchmal wird er durch besondere göttliche Eingebung hervorgerufen, wie z. B., daß jedes Tier sein Junges liebt ohne ethische Überzeugung und ohne ethischen Grundsatz [3]).

9. Der Vorgang des Erkennens.

Den Vorgang des Erkennens kann man sich in der Weise verlaufend denken, daß ein Bild und eine Erkenntnisform im Verstande entsteht, die ähnlich ist dem Bilde und der Form, die durch Einprägung in realen Dingen entsteht [4]). Sie ist nicht selbst eine „Einprägung", wie es der Philosoph an dieser Stelle [5]) deutlich sagt; denn das, was er kurz nachher [6]) anführt, besagt das Gegenteil. Die Einprägung ist ferner ein Leiden (ein sich passiv Verhalten); dies aber kann nicht mit der Eigenschaft des „Entsprechens" [7]) oder des „Nichtentsprechens" bezeichnet werden. Diese beiden Eigenschaften aber werden vom Erkennen ausgesagt (das seinem Objekte entweder entspricht oder nicht entspricht), und daher kann der Erkenntnisvorgang nicht einfachhin ein pati sein.

[1]) Jedes Tier neigt aber aus Naturdrang dazu hin, das iucundum sich zu erhalten, und daher ist es eine „instinktive" Anlage, zufolge der der Löwe seinen Wärter nicht auffrißt.

[2]) d. h. der unbewußte Instinkt.

[3]) Ismâ'îl bezeichnet dieses letztere als Wirkung der göttlichen Eingebung, da die Erhaltung der „Spezies" über die Tendenzen und Ziele des „Individuums" als solchen hinausgehen und daher von einem außerweltlichen Fürsorger und Erhalter eingeflößt sein müssen. Durch das ewige Bestehen der Spezies nimmt zudem das Individuum an der Ewigkeit Gottes teil. Dieses Bestehen kann also nur eine Wirkung Gottes selbst sein. Vergl. S. 64, 23 ad 22, 10.

[4]) So verhält sich z. B. die Einprägung des Siegels in Wachs. Nr. 33 a.

[5]) 23, 1—2 „ist der Einprägung zu ‚vergleichen'", ist also einer „Einprägung" nur ähnlich.

[6]) S. 23, 8. Der Geist ist aktiv, er „entnimmt" die Wesensform dem Objekte, während das Wachs nur passiv ist.

[7]) wörtlich: „kongruent zu sein (mit dem äußeren Objekte)."

Avicenna erklärt in seiner Logik, dem ersten Teile des Buches der Heilung, nachdem er gezeigt hat, daß das Wissen Gottes nicht nach Analogie mit andern Dingen gedacht werden darf: „in Rücksicht auf die individuelle Existenz (des Erkennenden)[1]) ist es (das Wissen) eine Qualität, die das darstellt, was ein Abbild in der Seele ist, und eine körperlose Erkenntnisform, die zugleich den Dingen der Außenwelt entspricht."

10. Die virtus aestimativa.

„Die innere Wahrnehmung steht der Ästimativa zu" (ad Nr. 33; 23, 16). Man könnte sagen: die aestimativa erkenne nur die „individuellen" Intentionen, wie es allgemeine Ansicht ist. Das Erfassen der Anschauungsbilder ist unter den Erkenntniskräften der vernünftigen (Seele) in spezieller Weise Funktion des Gemeinsinnes; denn es sind zwei von den inneren Erkenntniskräften, die dieses Anschauungsbild erkennen. Die eine ist die aestimativa, die die Intentionen erkennt, die zweite der Gemeinsinn, der die sinnliche Erkenntnisform[2]) wahrnimmt. So ist es allgemeine philosophische Ansicht. Nun aber ist es nicht zweifelhaft, daß das Kombinieren von Phantasievorstellungen ein Erfassen des sinnlichen Erkenntnisbildes einschließt. Daher müßte diese Tätigkeit dem Gemeinsinne, nicht der aestimativa zukommen[3]). Darauf erwidern wir: Das Kombinieren von Phantasievorstellungen geht nicht vom Gemeinsinne aus; denn dessen Tätigkeit ist das Erschauen[4]) des Vorstellungsbildes und das sinnliche Wahrnehmen[5]), das nichts anderes als die Erfassung der äußeren Erkenntnis-

[1]) Oder: „in Rücksicht auf die individuelle Existenz (des Objektes) ist es die Qualität dessen, das als Erkenntnisform in der Seele wirklich wird und eine körperlose Erkenntnisform darstellt." Das Wissen gibt die Qualität des Objektes wieder und ist zugleich ein in der Seele „eingeprägtes" Bild.

[2]) ṣûra, Erkenntnisbild, bezeichnet hier den Vorstellungsinhalt, der durch direkte, sinnliche Wahrnehmung gewonnen wird, im Gegensatz zu den Intentiones, die durch apperzeptive Assoziation, d. h. nach scholastischer Vorstellung durch den Instinkt präsent werden.

[3]) Der aestimativa könnte ihrer Natur und ihrem Objekte zufolge höchstens ein Kombinieren von intentiones, nicht aber ein solches von Anschauungsbildern zukommen.

[4]) Dem Gemeinsinne steht also kein Vergleichen noch ein iudicium zu.

[5]) R. Nr. 42. 27, 6. „Die äußere Wahrnehmung."

objekte ist, wie es Alfârâbî kurz nach seinen obigen Worten darlegt, und es auch Avicenna mit den Worten erklärt: „Der Lebensgeist, der Träger des Gemeinsinnes ist, nimmt das sinnliche Erkenntnisbild, das von der Außenwelt genommen ist, als Einprägung [1]) in sich auf, so daß es in ihm nur so lange eingeprägt bleibt, als die erwähnte Beziehung zwischen dem Lebensgeiste und dem optischen Bilde erhalten bleibt, oder erst seit kurzem aufgehört hat. Entschwindet aber das Objekt des Gesichtssinnes, so verschwindet auch das optische Erkenntnisbild aus der erkennenden Fähigkeit [2]). Nun aber ist das sinnliche Erkenntnisbild erst dann im eigentlichen Sinne sinnlich wahrgenommen, wenn es im Gemeinsinne präsent ist [3]), so daß sogar ein unreales Erkenntnisbild, dem nichts in der Außenwelt entspricht, sinnlich wahrgenommen wird, sobald es im Gemeinsinne eingeprägt wird, wie es z. B. bei dem Gallsüchtigen der Fall ist [4]). Deshalb sagen wir, entsprechend den Worten Avicennas, daß das Kombinieren von Phantasievorstellungen zwar von der aestimativa ausgeht, jedoch mit Hilfe der kombinierenden Phantasie sich vollzieht. Wenn daher die kombinierende Phantasie sich von der aestimativa entfernt, so verschwindet das sinnliche Vorstellungsbild aus ihr (da es in der aestimativa allein nicht bestehen kann). Die aestimativa präsentiert dasselbe sodann durch Vermittlung der kombinierenden Phantasie der Seele [5]). Bei der aestimativa liegt die Grenze des sinnlichen Erkenntnisbildes (sie ist demnach die höchste Stufe, zu der die sinnlichen Erkenntnisbilder gelangen) [6]).

---

[1]) Als Einprägung, d. h. als aktuelles Eingeprägtwerden.

[2]) Genauer: aus dem Lebensgeiste.

[3]) Das eigentliche Wesen der sinnlichen Wahrnehmung der fünf äußeren Sinne liegt also in der Präsenz ihrer Objekte im Gemeinsinne. Vergl. S. 27, 6.

[4]) Es sind die krankhaften Halluzinationen gemeint.

[5]) Auf diesem Wege wird die menschliche Seele sich dieser psychischen Inhalte bewußt.

[6]) Die intentiones nähern sich durch ihre größere Abstraktion von der Materie am meisten den Begriffen. Die Stufenfolge ist: Empfindungsinhalt — Vorstellungsbild — intentiones, je nachdem die äußeren Sinne, die Phantasie oder die aestimativa tätig sind. Im Bereiche der „sinnlichen" Erkenntnis ist keine höhere Stufe der Abstraktion möglich. Die nächste bilden die „geistigen" Erkenntnisinhalte. „Bei" der aestimativa bedeutet „kurz vor" der aestimativa, so daß kein „Anschauungsbild" in sie hineingelangt. Ihre Objekte wären also ausschließlich die intentiones. Dies war die Voraussetzung obiger Schwierig-

Ferner geben wir nicht zu, daß die aestimativa nur die individuellen „Intentiones“ [1]) erkenne. Das „gesamte“ innere Erkennen, sowohl b) das der kombinierenden Phantasie als auch das Erfassen a) der Intentiones, geht auf die aestimativa zurück: denn a) die Intentiones kommen keiner andern sinnlichen Erkenntniskraft zu, und keine andere ist per se auch nur „beteiligt“ bei dem Erkennen derselben, so daß diese andere in erster, die aestimativa erst in zweiter Linie dieselben erkennen würde [2]). (Diese Behauptung bleibt bestehen), selbst dann, wenn einige andere Erkenntniskräfte in anderer Hinsicht [3]) mitbeteiligt sind bei der Tätigkeit der aestimativa. Auch b) die Tätigkeit der kombinierenden Phantasie geht auf die aestimativa zurück; denn wenn auch die inneren Erkenntniskräfte (besonders die der Phantasie) bei dem Erfassen des Wahrnehmungsbildes beteiligt sind, und zwar im oben erwähnten Sinne [4]), so kommt doch diese bestimmte Art des Erkennens, nämlich das „Kombinieren“ von Wahrnehmungsinhalten, der aestimativa als eigentliche Tätigkeit zu freilich in Verbindung mit der kombinierenden Phantasie, wie wir eben erläutert haben.

11. Gesicht, Gehör, Tastsinn.

Wer die Sonne intensiv betrachtet, der glaubt, wenn er die Augen wieder geschlossen hat, die Sonne (im Nachbilde) [5]) noch wirklich zu sehen.

---

keit. Jedoch ist diese nicht unbedingt sicher. Daraus ergibt sich eine zweite Möglichkeit der Lösung.

[1]) d. h. die intentiones materieller Individuen. Denn weil die aestimativa eine materielle Sinneskraft ist, kann sie sich nicht auf unmaterielle universalia erstrecken. — In gewisser Weise muß also die aestimativa auch Anschauungsbilder neben ihren eigentlichen Objekten, den intentiones, erfassen, erstere natürlich nur per accidens, weil sie Ausgangspunkt des „gesamten“ Erkennens der inneren Sinne ist, letztere per se et primo.

[2]) Dieser supponierte Fall widerspricht dem Wesen sowohl jeder „anderen“ Fähigkeit, als auch der aestimativa selbst.

[3]) Per accidens können freilich auch andere Fähigkeiten der inneren Sinne bei dem Erfassen der intentiones beteiligt sein.

[4]) Die übrigen sinnlichen Fähigkeiten „erschauen“ nur das Anschauungsbild; sie üben nicht die Funktion des Vergleichens und Kombinierens aus. cfr. S. 71, 1—6.

[5]) Dieses Nachbild soll einen Ansatz zum Gedächtnisse darstellen, das in seiner ganzen Vollkommenheit erst in den inneren Sinnen auftritt.

Die Luft, die Träger des Klanges ist, schlägt Wellen in dieser Höhle [1]) in der Art, wie die Luft es vermag, die durch den Stoß zweier Körper in Wallung gebracht ist, indem der eine schlägt und der andere geschlagen wird, und sich dem ersten entgegenstellt oder entweicht. Beides, Schlagen und Entweichen, bewegt die Luft, so daß sie aus der Direktion, in der sich der Schlagende und der Entweichende bewegten, nach beiden Seiten hin herausgeworfen wird. Dabei wird die entferntere Luft in Mitleidenschaft gezogen durch die Art der Bewegung und des Hin- und Herwogens, die an der ersten Stelle stattfinden, so daß der Gehörsinn einen Klang vernimmt und das erfaßt, was durch das Wogen der Luft in den Gehörsinn gelangt. Die Definition des Gesichtsinnes mit Spiegel und des Gehörsinnes mit Höhle sind im übertragenen Sinne zu nehmen.

Es ist (R. Nr. 35 c) allgemein anerkannte Ansicht, daß der Tastsinn ausschließlich die bekannten Qualitäten wahrnimmt, die durch Tasten erfaßt werden können [2]). Avicenna jedoch stellte die Lehre auf, daß die Trennung des Kontinuums ebenfalls durch den Tastsinn wahrgenommen werde, indem er sagt: „Ebenso wie das Tier aus einer Mischung von Elementen besteht, so besteht es auch in einer bestimmten Ordnung derselben. Dementsprechend verhalten sich auch Gesundheit und Krankheit, indem beide manchmal auf der Mischung und manchmal auf der Ordnung und Gestalt der Elemente beruhen. Die Mischung wird zerstört durch etwas, was speziell die Mischung vernichtet; die Ordnung dementsprechend durch etwas, was nur die Ordnung (durch Trennung der Teile) zugrunde richtet. Wie nun der Tastsinn ein Sinn ist, der demjenigen vorbeugt, was die rechte Mischung zerstört, so muß er auch ein Sinn sein, der dem vorbeugt, was die rechte Ordnung zerstört, und daher muß der Tastsinn die Trennung des Kontinuums wahrnehmen können."

Der Tastsinn ist in der ganzen Haut des Körpers lokalisiert,

---

[1]) R. Nr. 35. b. 24, 3.

[2]) Das Weiche und Harte nimmt der Tastsinn per se und in erster Linie wahr, das, was die Mischung und Ordnung der Elemente zerstört, nur per accidens. Die Deduktion Avicennas geht von teleologischen Gesichtspunkten aus, nicht von experimentellen Daten.

ohne daß er sich ausschließlich in einem Gliede befände, wie die übrigen Sinne, weil die den Körper zerstörenden Einflüsse von allen Seiten kommen können, und daher muß die ganze Haut Organ des Tastsinnes sein, damit der Körper vor allen schädlichen Einflüssen und vor schneller Vernichtung bewahrt bleibe. Dabei ist freilich der Tastsinn im Innern der Hand, besonders in der Haut der Finger und in der Spitze des Zeigefingers am intensivsten.

12. Der Gemeinsinn.

Die innere Erkenntniskraft (Nr. 36. 24, 11) hat die Aufgabe, die Bilder der äußeren Wahrnehmung „einzufangen“, indem sie die sinnlichen a) Erkenntnisbilder oder die b) Intentionen α) erfaßt, oder β) bewahrt oder γ) trennend und verbindend mit ihnen verfährt. Diese psychischen Vorgänge finden wir zweifellos in uns, und daher müssen sie eine Ursache [1]) haben. Nun aber kann die vernünftige Seele nicht ihre Ursache sein, weil körperliche Dinge nicht in ihr eingeprägt werden können. Es muß daher ein jeder dieser psychischen Vorgänge auf eine körperliche Fähigkeit als seine Ursache zurückgehen; denn von einem einzigen Prinzipe kann nur eine einzige Wirkung stammen. Folglich sind der inneren Erkenntniskräfte fünf. Sie könnten jedoch vielleicht, so wende ich ein, eine oder zwei Kräfte bilden, denen verschiedene Relationen und Beziehungen zukämen, auf Grund deren [2]) die verschiedenen psychischen Vorgänge entständen. Dann gäbe es also nicht „fünf“ verschiedene Kräfte. Dagegen kann man vorbringen, daß der Ausdruck [3]) „es gibt fünf Kräfte der innern Wahrnehmung“ nicht bedeutet, daß dies fünf der Substanz nach verschiedene Dinge seien. Dann träfe der Einwand zu. Der Gedanke der Verschiedenheit ist vielmehr in weiterem Sinne auf-

[1]) Wenn jede Ursache nur das bewirken kann, was sie in ihrem Wesen enthält, so muß für jede wesentlich verschiedene Wirkung eine eigene Ursache postuliert werden, also für jede wesentlich verschiedene psychische Tatsache eine eigene psychische Kraft.

[2]) Eine Ursache setzt per se nur eine Wirkung. Erstere könnte jedoch unter fremden Einflüssen stehen und dann auf Grund dieser per accidens verschiedenartige Wirkungen hervorbringen.

[3]) Die Lehre von der Fünfzahl der inneren Sinne wird hier als allgemeine Lehre der Philosophen hingestellt

zufassen als der einer Verschiedenheit der Substanz oder der Relation[1]) nach. Jedoch weist der Umstand, daß jeder der inneren Kräfte bestimmt lokalisiert ist, darauf hin, daß sie der Substanz nach verschieden sein müssen.

13. Die innere Anschauung.

Die innere Anschauung (Nr. 36 a) beweist, daß die Erkenntnisformen (in uns) real existieren. Wenn wir auf die innere Wahrnehmung achtgeben, so werden wir uns bewußt, daß wir, nachdem die Erkenntnisformen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus den Kräften der äußern Wahrnehmung entschwunden sind, die Inhalte dieser Wahrnehmungen innerlich erschauen können. Wären sie daher nicht aufbewahrt, und zwar vereinigt[2]) in einer körperlichen Kraft, so könnten wir sie nicht erschauen noch sie in der Phantasie verbinden oder trennen. Alfârâbî bespricht an dieser Stelle nicht die Tätigkeit des Gemeinsinnes[3]), obwohl zu erwarten steht, daß er (entsprechend seiner Lokalisation) der formbildenden Kraft vorausgeht, weil die Tätigkeit des Gemeinsinnes nichts anderes ist, als das Erkennen der äußeren Sinnesorgane[4]), und daher ist er gleichsam in den Kräften der äußeren Sinnesorgane mitgenannt[5]). Auf ihn folgt dann die formbildende Kraft. Alfârâbi begann daher mit dieser (ohne dadurch dem Gemeinsinne die erste Stelle nehmen zu wollen). Ein fernerer Grund ist der, daß die formbildende Kraft sich ebenso verhält, wie die Kräfte der äußeren Sinneswahrnehmung, insofern diejenigen Inhalte, die von der formbildenden Kraft zu dem Gemein-

---

[1]) Nur real verschiedene Dinge, seien es nun Substanzen oder Akzidenzien, können zueinander in Relation treten. Ismâ'îl will also sagen, die inneren Fähigkeiten müssen in jedem Falle realiter verschieden sein, vielleicht so, wie Substanzen, wenigstens aber so, wie Akzidenzien.

[2]) Diejenige Kraft, die verbindet und trennt, also vergleicht, betrachtet wenigstens zwei Inhalte zu gleicher Zeit. In ihr müssen also mehrere Inhalte „vereinigt" werden können.

[3]) An die Stelle des Gemeinsinnes tritt nach der Psychologie Fârâbîs die Nr. 42 erwähnte Kraft, in der sich die Wahrnehmung der äußeren Sinnesorgane zum Empfindungsinhalte vollendet. Das gleiche ist auch die Tätigkeit des Gemeinsinnes.

[4]) Es ist die letzte Phase der Wahrnehmung der äußeren Sinne.

[5]) Ismâ'il ist sich nicht bewußt geworden, daß die Lehre über den Gemeinsinn eine Frucht späterer historischer Entwicklung ist.

sinn hingelangen, sich gerade so verhalten, wie diejenigen Inhalte, die von den Kräften der äußeren Sinneswahrnehmung in ihm präsent werden ohne irgend welchen Unterschied, und daher erwähnt Alfârâbî die Formbildende in enger Verbindung mit den äußeren Wahrnehmungskräften (24, 14) und ließ ihr unmittelbar die aestimativa folgen (24, 21); denn sie übt die Herrschaft über die übrigen Kräfte aus. (Aus diesen Gründen, so konstruiert sich der Kommentator den Fall, war es natürlich, daß Alfârâbî den Gemeinsinn nicht erwähnte.)

14. Das Objekt der aestimativa.

Die aestimativa erfaßt in den Objekten der äußeren Sinneswahrnehmung die in individuellen Dingen vorhandenen intentiones, die sinnlich nicht wahrgenommen werden, sei es, daß sie überhaupt nicht wahrgenommen werden können, oder daß sie zur Zeit der Aussage nicht wahrgenommen werden, wenn sie sonst auch wahrnehmbar sind. Erstere sind z. B. die Feindschaft und die böse [1]) Natur, die das Schaf in dem Wahrnehmungsbilde des Wolfes erkennt, und die Freundschaft, die es in seinesgleichen auffaßt, kurz die Intention, die es in die Flucht treibt vor dem Wolfe oder hinführt zum befreundeten Tiere. Dieses sind Inhalte, die die anima sensitiva (also die inneren Sinne) erkennt; die äußere Sinneswahrnehmung kann sie nicht erfassen; denn ihre Objekte bestehen nur in sinnlich wahrnehmbaren Formen, die in der Außenwelt existieren. So beschaffen sind aber die Intentionen nicht, und daher muß eine andere Kraft existieren, nämlich die aestimativa (der Instinkt, der auf diese spezifischen Objekte gerichtet ist).

15. Die virtus cogitativa.

Die cogitativa verbindet manchmal ein sinnliches Erkenntnisbild mit dem andern. So sagst du z. B., dies [2]) so gefärbte Objekt

[1]) wörtlich: „Die böse und abschreckende Natur.“ Es ist derselbe Terminus verwandt, mit dem Alfârâbî S. 17 letzte Zeile das inadäquate, d. h. widerstrebende Objekt bezeichnet.

[2]) In der folgenden Ausführung ist das Objekt der aestimativa durch die Determination „dieses“ (*τόδε τι*) als Individuum gekennzeichnet, weil der Instinkt eine in der Materie befindliche Fähigkeit ist. Eine solche kann aber nur materielle Individuen zu Objekten haben.

hat diesen einen bestimmten Geschmack (z. B. dieses Weiße ist süß). Manchmal verbindet sie eine Intention mit der andern, z. B. das Subjekt dieser Feindschaft erzeugt diese Art der Abneigung; manchmal verbindet sie einen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt mit einer Intention, z. B. das Subjekt dieser Freundschaft hat diese Farbe; sodann trennt sie das eine vom andern (25, 1—2), z. B. ein sinnliches Erkenntnisbild von dem andern: das so gefärbte Objekt hat nicht diesen Geschmack, oder eine Intention von der andern: Diese Feindschaft ist nicht diese Freundschaft, oder ein sinnliches Erkenntnisbild von einer Intention, z. B. dieser Geschmack ist nicht die Freundschaft. Ein Beispiel für die (unreale) Verbindung eines Erkenntnisbildes mit einem andern ist z. B. die Vorstellung eines Menschen, der zwei Flügel hat, und für das Trennen zweier Erkenntnisbilder, z. B. die Vorstellung eines Menschen ohne Kopf. Die Verbindung einer Intention mit einem Wahrnehmungsbilde ist z. B. die Vorstellung einer bestimmten Freundschaft, die dem Zaid zukommt, und die Trennung beider voneinander ist z. B., daß die Freundschaft dem Zaid nicht zukommt u. s. w. Man kann sagen, daß jede Art von Zusammensetzung und Trennung physischer Inhalte von dieser Kraft (der cogitativa) ausgeht, ohne daß sie nur für die eine oder andere Art oder die eine oder andere Einzelkombinierung bestimmt wäre [1]).

16. Die memoria.

Die innere Sinneswahrnehmung (Nr. 38) bewahrt die Inhalte durch die „Gedächtniskraft", wenn das Objekt eine Intention ist, und durch die Formbildende (bei Avicenna die Phantasie), wenn das Objekt ein sinnlicher Wahrnehmungsinhalt ist. Man könnte nun dagegen einwenden: in dieser Weise besäße auch der äußere Sinn für das, was er erfaßt, Gedächtniskraft; denn die aufnehmende Phantasie (nach Avicenna) bewahrt den Wahrnehmungsinhalt, den er erkennt. Früher ist jedoch behauptet worden, daß dem äußeren Sinne keine Gedächtnisfunktion zu-

[1]) In diesem Sinne könnte man verleitet sein, zu behaupten, der cogitativa käme nur das Vergleichen von intentiones zu. Denn weil Anschauungsbild und intentio wesentlich verschiedene Inhalte seien, so müßten auch wesentlich verschiedene Fähigkeiten rücksichtlich ihrer aufgestellt werden.

kommt[1]). Dagegen erwidern wir: Wenn die innere Sinneswahrnehmung einen Gegenstand erfaßt, der sich dann von ihr entfernt, so bleibt derselbe doch in der Gedächtniskraft aufbewahrt. Kehrt nun der innere Sinn wieder zurück zu jenem Dinge, so entsteht in ihm eine Art des Erkennens (das innere Anschauen), wie der Mensch es erlebte, bevor er den Wahrnehmungsinhalt gedächtnismäßig aufbewahrte, und dies ist dasjenige, was man mit dem Worte „Aufbewahren" bezeichnen will[2]). Wenn nun der äußere Sinn ein Ding erkennt, das sich dann von ihm entfernt, so vermag er, im Gegensatze zur inneren Wahrnehmung, dasselbe, während es nicht mehr präsent ist, nicht so wie früher zu erkennen, und daher kommt dem äußeren Sinne keine Erinnerungskraft zu. Es ist vielmehr nur der innere Sinn, der dasjenige, was er erkannte, aufbewahrt „auch nach Entfernung des Objektes" (25, 9).

Der Grund dafür, daß die aestimativa nur die (mit Akzidenzien)[3]) verbundene Intention wahrnimmt, ist der, daß sie sowohl die materiellen, als auch die unmateriellen Intentionen erkennt, selbst dann[4]), wenn diese sich per accidens in einer Materie

---

[1]) Die äußeren und inneren Sinne stehen sich in Bezug auf das Gedächtnis gleich. Auch einige innere Sinne, die Cogitativa, kombinierende Phantasie und der sensus communis besitzen „in sich selbst" keine Gedächtnisfunktion. Wenn man nun sagt: die inneren Sinne besitzen ein Gedächtnis — dies ist stehende Redeweise —, so bedeutet dies also nur, daß diesen inneren Sinnen andere Kräfte beigegeben sind, die deren psychische Inhalte aufbewahren. Das gleiche gilt aber auch von den „äußeren" Sinnen. Ebensowenig wie die cogitativa u. s. w. besitzen sie selbst Gedächtnisfunktion, und ebensogut wie jener die memoria und dem sensus communis die phantasia als Gedächtnis beigegeben ist, sind auch die äußeren Sinne von einem solchen, der Formbildenden (phantasia), begleitet. Sie besitzen also in demselben Sinne ein Gedächtnis wie die inneren Sinnesfähigkeiten. Dies ist der Gedanke der Objektion. Die Lösung besagt: Das unbewußte „Aufbewahren" kommt den äußeren Sinnen im gleichen Maße zu, nicht aber das bewußte „Sicherinnern".

[2]) Im Gegensatz dazu steht die andere Art des „Aufbewahrens", die im Nachbilde der Sinnesempfindung auftritt.

[3]) Das formelle Objekt der aestimativa ist nicht zu definieren als ein mit individueller Materie behaftetes — dies wäre der Gegenstand der fünf äußeren Sinne —; sondern als ein mit Akzidenzien ausgestattetes. Letztere Definition bezeichnet sowohl das Materielle als auch das Immaterielle, und beides gehört zum Objekte der aestimativa.

[4]) Der kurze arabische Ausdruck ist zu vervollständigen: „und letzteren kommt im eigentlichen Sinne das Unmateriellsein zu, selbst dann, wenn sie sich" u. s. w.

befinden, wie z. B. das Gute oder Böse, das Entsprechende oder Widersprechende und Ähnliches. Dieses sind unmaterielle Gegenstände; denn wären sie materiell, dann könnten das Gute und das Böse, das Entsprechende und das Widersprechende nur als Akzidenzien der Materie aufgefaßt werden. Nun aber wird es manchmal als solches (ohne Materie) gedacht, ja, es existiert sogar in dieser Weise. Daher erkennt die aestimativa manchmal unmaterielle Dinge, manchmal materielle, und trotzdem befreit sie letztere nicht von den Begleiterscheinungen der Materie; denn sie erkennt die Dinge in ihrer individuellen Natur und bildet sich die Vorstellung einer Materie zweiter Ordnung [1] (in der inneren Anschauung), die verbunden ist mit sinnlich wahrnehmbaren Vorstellungsinhalten. Nimmt man z. B. an, das Wahrnehmungsbild des Wolfes träte nicht auf, dann kann man sich nicht denken, wie das Schaf den Begriff der Feindschaft auffassen könnte, der doch begleitet ist von materiellen Akzidenzien und zustande kommt durch die Phantasie. Diese Intention bleibt nun gedächtnismäßig aufbewahrt, auch wenn das Objekt dem Sinne entschwunden ist, das das Substrat war, aus dem sie abstrahiert wurde. Der Grund aber dafür, daß neben der aestimativa auch der innere Sinn (die Phantasie) Inhalte wahrnimmt, die nur mit Akzidenzien, nicht mit individueller Materie behaftet sind, ist der, daß er die Wahrnehmungsinhalte erkennt und sie noch mehr als der äußere Sinn von der Materie (cfr. S. 72, 6) befreit.

17. Der Begriff.

Wir stellen uns reine Begriffe vor, die von den Akzidenzien [2] der Materie befreit sind, nämlich von der Quantität, Qualität u. s. w. Diese Begriffe können, während sie im Verstande wirk-

[1]) Die „Materie der Materie“, die Materie zweiter Ordnung, könnte auch die sinnlichen Vorstellungsbilder bezeichnen, in denen wir uns die unmateriellen Begriffe denken. Liest man anstatt jaḥsib das graphisch gleiche biḥasbi, so wäre zu übersetzen: Denn sie erkennt die Dinge in ihrer individuellen Natur und nach Art einer Materie zweiter Ordnung (im Anschauungsbilde).

[2]) Sie sind daher von größerer Abstraktion als die Daten der äußeren Sinne, die die individuelle Materie erkennen, und auch als die der inneren Sinne, die von der individuellen Materie abstrahieren, aber die materiellen Akzidenzien wahrnehmen.

lich sind, nicht so beschaffen sein, daß sie einen sinnlichen Hinweis [1]), räumliche Verhältnisse, ein Zerlegen in Teile und Ähnliches, was der Materie anhaftet, erleiden könnten. Daher ist es unmöglich, daß sie in einem Körper oder in einem körperlichen Substrate entstehen. Es bleibt also nur noch die Möglichkeit, daß sie in einem unkörperlichen Substrate, nämlich dem Geiste des Menschen auftreten. Daher vermag der Geist die reine Intention [2]) zu erfassen, die frei ist von materiellen Akzidenzien. Ferner behaupten wir, daß die Wesenheiten, die geeignet sind, von vielen Einzeldingen ausgesagt zu werden, uns zweifellos bekannt sind. Die erkennende Kraft muß also auf sie als Objekte gerichtet sein. Diese erkennende Kraft könnte nun entweder der Verstand oder eine körperliche Erkenntniskraft sein. (Für diese Objekte kann keine Strebekraft in Frage kommen, weil es sich um ein Erkennen handelt.) Nun erkennt aber bekanntlich die körperliche Kraft diese rein geistigen Inhalte nicht. Wenn daher, wie ausgeführt wurde, keine körperliche Erkenntniskraft für dieselben ausreicht, so bleibt nur übrig, daß der Verstand sie erfaßt.

Das höchste Glück [3]) besteht in dem allseitigen Erkennen der abstrakten Wesenheiten und der evidenten, allgemeinen Wahrheiten (jedoch, so könnte man einwenden, ist dieses Erkennen überaus schwer zu erlangen. Es kann also nicht dasjenige sein, zu dem die Natur des Menschen ihrem Wesen nach hingeordnet ist. — Dieser Einwand beweist jedoch nicht, daß das Glück nicht im Erkennen bestehe); denn dasjenige, was uns hindert, dieser Ideen [4]) inne zu werden, ist der Umstand, daß die Seele versenkt ist in das Böse, was ihr anhaftet, und das Körperliche, was sie am Erkennen hindert [5]). Trennt sie sich von diesen, so vereinigt sie sich mit jenem (dem höchsten Glücke); denn die Substanz und das reale Wesen der Seele stammt aus dem Reiche der Himmel. Vergl. 20, 13 u. 29.

---

[1]) Mit dem Hinweis „dieses da" bezeichnet man das materielle Einzelding, nicht den Begriff.

[2]) d. h. den abstrakten Begriff.

[3]) vergl. S. 314, 19 u. Anm. 5. die Einleitung Ismâ'îls.

[4]) wörtlich: dieser adäquaten und vollkommenen Objekte.

[5]) Der Seele fällt es also nur per accidens schwer, das Geistige zu erfassen. An und für sich (per se) ist ihrer rein geistigen Natur dieses Erfassen leicht.

18. Das Zusammenwirken der Erkenntniskräfte und die Prophetenseele.

Die menschlichen Seelen sind meistenteils beschäftigt mit den Dingen der Außenwelt, indem sie sich der äußeren Sinnesorgane bedienen. Dann aber vernachlässigen sie die inneren Erkenntniskräfte. Ist daher ihre Aufmerksamkeit den sinnlichen Dingen der Außenwelt intensiv zugewandt, so können sie sich der inneren Erkenntniskräfte nicht bedienen. Anders verhalten sich die Prophetenseelen. Denn wegen ihrer übergroßen inneren Kraft werden die Tätigkeiten einiger ihrer Erkenntniskräfte nicht durch die anderer gehindert. Daher gehen manchmal die Einwirkungen der machtvollen Seele in ihrer eigentümlichen Natur von dem Körper des Propheten (26, 21) aus auf die Körper der Welt; denn ebenso, wie sie auf den eigenen Körper einwirkt, so wirkt sie auch auf die Körper der Außenwelt, wie wir früher ausführten [1]. Die Prophetenseele empfängt alle Wissenschaften von dem Quell der Emanation (dem Engel der Vision) ohne Vermittlung einer Überlegung oder Betrachtung [2], sei es, daß der Begnadigte sich den Engel bildlich vorstellt oder nicht. Ist nun die Politur seines Geistes vollkommen, so strömen [3] auf ihn die Wissenschaften (cfr. S. 80 ad 29, 18) und Erkenntnisse von den Prinzipien der Hochwelt herab [4], ohne daß ein sterblicher Mensch dazu (in der Eigenschaft als Lehrer) behilflich wäre.

---

[1]) Vergl. die Wunder des Propheten S. 20, 33. Nr. 28. u. S. 199, 8–20.

[2]) Das Wort „Überlegung" bedeutet nach Ausweis der arabischen Terminologie die Tätigkeit der cogitativa, das Wort „Betrachtung" die Tätigkeit des abstrakt denkenden Verstandes.

[3]) wörtlich: „Es werden vollständig, bis zum letzten Tropfen über ihn ausgeschüttet die Wissenschaften" u. s. w. Der Prophet erkennt also von Grund aus alles überweltliche Sein.

[4]) Diese Ausführungen enthalten in kurzen Zügen die Erkenntnistheorie des Kommentators. Das prophetische Wissen und Schauen ist nichts anderes als eine Art des allgemein menschlichen Erkennens. Das wissenschaftliche Erkennen ist demnach nur graduell von dem prophetischen Schauen verschieden. Derselbe Vorgang des göttlichen Erleuchtens, der sich in der Seele des gewöhnlichen Sterblichen als Erkennen darstellt, wird zur höheren Offenbarung, wenn er in der reinen und von der Verbindung mit dem Irdischen freien Seele des Propheten aufgenommen wird. Nur das aufnehmende Subjekt bedingt die Verschiedenheit. Die göttliche Einwirkung ist in beiden Fällen die

Der menschliche Geist (zu Nr. 41), der mit nur einem Körper verbunden ist, ist auch selbst nur einer[1]). Alle (sinnlichen) Erkenntniskräfte aber sind Dienerinnen der einen Seele. Ist nun die geistig schwache Seele beschäftigt mit einer von diesen Kräften, so wird sie dadurch davon abgelenkt, sich einer anderen zu bedienen. Ist sie mit dem inneren Erkennen beschäftigt, so wird sie wegen ihrer geistigen Schwäche abgelenkt von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen der Außenwelt und bewahrt dieselben nicht im Gedächtnisse. Ebenso verhält sich die Sache, wenn sie sich mit äußeren Objekten abgibt.

19. Illusionen und Halluzinationen.

Man könnte einwenden[2]) bezüglich der illusiven Wahrnehmung, daß der Gemeinsinn nur unter der Voraussetzung, daß der äußere Sinn unbeschäftigt bleibt, die Objekte der äußeren Sinneswahrnehmung erfassen kann[3]). Ist er aber nicht unbeschäftigt und erleidet er[4]) keine Schädigung, so erkennt er die Objekte

gleiche. Dadurch wird zugleich die Natur „der göttlichen Eingebung" (S. 26, 8) im Akte des Erkennens aufgeklärt. Diese Einwirkung besteht nicht etwa nur darin, daß der Intellekt, der sich in der Möglichkeit zum Erkennen befindet, zum tatsächlichen Erkennen gebracht wird, sondern darin, daß fertige, geistige Inhalte von der Hochwelt in den menschlichen Geist herniederströmen. Die aristotelische Vorstellung der Abstraktion, die Ismâ'îl aus der philosophischen Tradition übernahm, ist in einer solchen theosophischen Erkenntnistheorie ein fremdartiges, unharmonisches Element. Es ist wohl die Gewohnheit des seit dem Anfange der philosophischen Studien Erlernten und als selbstverständlich Aufgenommenen, die diesen Widerspruch dem geistigen Auge des Kommentators verborgen hat.

1) Die extreme dichotomische Auffassung des psychischen Prinzipes, die besagt, dasselbe bestehe aus zwei unkörperlichen „Substanzen", ist damit ausgeschlossen. Das Folgende hat die Bedeutung eines Beweises für diese Thesis: denn bestände die dichotomische Auffassung zu Recht, dann würde die Tätigkeit der sinnlichen Fähigkeiten nicht die der geistigen hindern. Zwei selbständige Substanzen hindern sich nicht in ihrem Wirken. Mit der Einheit des geistigen Prinzipes ist jedoch die wesentliche Verschiedenheit des sinnlichen und geistigen Erkennens keineswegs aufgehoben. Dasselbe gilt vielmehr als selbstverständlich. Vergl. Nr. 37, 39 u. 43.

2) ad R. Nr. 42. vergl. S. 73 f. ad 27, 6.

3) In diesem Falle hätte der Gemeinsinn keine andere Funktion als die, ein Ersatz für die mangelnde Tätigkeit der äußeren Sinne zu sein.

4) Das fem. lahâ ist wohl constructio secundum sensum: „und erleiden die äußeren Sinne keine Schädigung und keine Hemmung." In diesem Falle

der sinnlichen Wahrnehmung ohne Beteiligung des Gemeinsinnes (und dann treten die Illusionen nicht auf). Dieses jedoch kann durch folgendes widerlegt werden. Diejenigen, die durch die prophetische Kraft unterstützt werden, nehmen im wachen Zustande (also wenn die äußeren Sinne beschäftigt sind) und wenn sie frei sind von Leid und Krankheit, Dinge wahr, die die Umstehenden nicht wahrnehmen [1]). Daher ist das Unbeschäftigtsein der äußeren Sinne und auch ihr Unversehrtsein [2]) keine Bedingung für die (illusive) Erkenntnis des Gemeinsinnes.

„Der innere Sinn ruht nie" [3]) (27, 21—22), d. h. er ruht nicht aus von seiner ihm eigentümlichen Betätigung, sobald die

---

würde also der Gemeinsinn eine korrigierende und ergänzende Tätigkeit ausüben, indem er z. B. das Wahrnehmungsbild nach Maßgabe früherer, richtiger Wahrnehmungen vervollständigt.

[1]) Es treten also anormale, d. h. illusive Anschauungsbilder in ihnen auf.

[2]) Das „Unversehrtsein" bezeichnet hier sowohl das Freisein der Sinnesorgane von Verletzungen als auch das Freisein von Einflüssen der Hochwelt. Die Erkenntniskräfte des Propheten hätten also in diesem Sinne nicht als „unversehrt" zu gelten; denn das non pati steht im Kontexte gegenüber dem „Unterstütztsein" durch die prophetische Kraft. Bezeichnete dieser Ausdruck nur das Freisein von körperlichen Schädigungen, dann müßte der vorhergehende Satz lauten: „und wenn sie behaftet sind mit Leid und Krankheit." Die Termini πάσχειν und pati werden im gleichen Sinne für jede äußere Einwirkung verwendet. Dennoch bleibt diese Erklärung sowohl philologisch wie sachlich eine wenig befriedigende. Nach der im Texte vorhergehenden Darlegung erwartet man „Verletztsein" an Stelle des „Unversehrtseins". Nach dem Objizienten tritt die Tätigkeit des Gemeinsinnes nicht ein, wenn die äußeren Sinne unverletzt sind. Ihr Verletztsein ist also Bedingung für die Tätigkeit des sensus communis. Im Texte müßte demnach ein größerer Eingriff gemacht und wugûd statt ʿadam gelesen werden.

[3]) Der in diesen Worten liegende Begriff der sinnlichen Erkenntniskraft ist der einer ihrem Wesen nach aktuell tätigen Kraft. Sie bedarf also nicht eines äußeren, tätigen Prinzipes, um von dem Zustande der Möglichkeit zum Erkennen in den des tatsächlichen Erkennens gebracht zu werden. Nur die Hemmnisse sind zu entfernen; dann tritt die Kraft aus sich heraus in Tätigkeit. In gleicher Weise verhalten sich die äußeren Sinne. Sie treten in Tätigkeit, sobald sie ihren adäquaten Objekten gegenüberstehen. Das einzige aktive äußere Prinzip ist also das Objekt. Im Grunde steht diese Auffassung nicht im Widerspruche mit der allgemeinen Lehre von den Fähigkeiten. Auch die Verstandestätigkeit bedarf des aktiven Prinzipes nur, damit ihr adäquates Objekt, der Begriff, aus den Anschauungsbildern hervorgebracht werde. Ist derselbe aber hergestellt, dann ist mit demselben auch die Erkenntnistätigkeit gegeben.

Hindernisse seines Erkennens entfernt sind. Wenn nun in der formbildenden Kraft [1]) ein Wahrnehmungsbild präsent wird entweder von der kombinierenden Phantasie oder der Cogitativa, oder etwas von den himmlischen Gestaltungen oder Ähnliches, ohne daß die innere Erkenntniskraft in ihrer Tätigkeit gehindert würde [2]), dann wird dieser innere Sinn mächtig, gewinnt die Oberhand über die formbildende Kraft und zwingt sie zu seinem Dienste; oder auch die formbildende Kraft bewegt sich aus eigenem Antriebe jener andern Kraft (27, 4) zu [3]).

20. Der Traum und seine Deutung.

Derjenige Traum, der nicht gedeutet zu werden braucht, tritt dann ein, wenn dem Allgemeinbegriffe, der in demselben vom Himmelreiche auf die Seele herabströmt, in der Außenwelt ein individuelles Ding als Korrelat entspricht [4]), das von dem Gemeinsinne wahrgenommen wird [5]). Dasjenige, was sich in der Seele durch göttliche Offenbarung darstellt, verhält sich in diesem Falle wie eine menschliche Person, eine schöne, mit bestimmter Farbe,

---

[1]) d. h. der Phantasie. Sie wird auch als Gedächtnis des Gemeinsinnes bezeichnet, weil alle Phantasietätigkeit nicht Inhalte direkter Wahrnehmung (der Gemeinsinn ist deren Sitz), sondern Gedächtnisinhalte solcher Wahrnehmungen sind.

[2]) Der Vorgang der übernatürlichen Erleuchtung und zugleich der des Traumes — beide sind wesensgleich — ist also der, daß zunächst der Geist des Menschen eine Einwirkung aus der Geisterwelt empfängt, die die Natur eines abstrakten Begriffes hat, also nicht vorstellbar ist. Von dem Geiste geht sodann eine Ausstrahlung aus, unter deren Einfluß die „innere Kraft" (d. h. die ungenannte Kraft des Kap. 42) sich ein dem geoffenbarten Begriffe entsprechendes Anschauungsbild herstellt. Dasselbe gibt den Begriff rein wieder, wenn fremdartige Phantasiebilder ausgeschaltet oder doch dem Geiste dienstbar werden.

[3]) In diesem Falle übt sie keinen störenden Einfluß mehr aus auf die Herstellung des Traumbildes und der Illusion. Mit anderen Worten: die illusive Vorstellung erhält keine Korrektur aus dem Bestande der „realen und objektiven" Wahrnehmungsinhalte, sondern bleibt ganz dem Bereiche des rein Subjektiven überlassen.

[4]) wörtlich: „Wenn das Allgemeine, das Universelle präsent ist in der Außenwelt." Damit ist zugleich der realistische Begriff der Wahrheit gegeben.

[5]) In diesem Falle entsprechen sich Allgemeinbegriff und Vorstellungsbild. Nur dann, wenn diese beiden sich nicht entsprechen, ist die Deutung des Traumes nötig.

aus bestimmtem Vaterlande, die an einem bestimmten Tage redet und sich in bestimmter Erscheinungsform, z. B. in der Person des Zaid, darstellt[1]). Dieser Inhalt ist die Offenbarung, die im Gemeinsinne[2]) auftritt. Die Offenbarung aber, die in der Seele selbst stattfindet, ist in ihrem Inhalte nicht determiniert (d. h. als individuelle bestimmt, sondern universeller und begrifflicher Natur, und kann daher nur aus der Welt der reinen Geister stammen).

Bei dieser Art von Träumen kann dasjenige, was auf die innere Erkenntniskraft[3]) emaniert, nämlich das individuelle Wahrnehmungsbild, von dem aktiven Intellekte „unmittelbar“ auf die innere Erkenntniskraft herabströmen, ohne daß die Offenbarung des entsprechenden abstrakten Erkenntnisbildes an die Seele eine Vermittlung bildete. Man könnte einwenden, daß die Traumoffenbarung, die die Prinzipien der Hochwelt an die Seele richten, ein Inhalt sei, der bestimmte Beziehungen[4]), sei es die des Konträren oder die des Ähnlichen oder noch andere, besitzt (zu dem, was im Geiste bereits präsent ist)[5]). Dann bedarf der Traum der Auslegung, wie er ebenso der Auslegung bedarf, wenn die kombinierende Phantasie ihre Bilder zur Vergleichung

---

[1]) Besser: „wie diese bestimmte Person, die tugendhafte (Cod. f) die schöne . . .“ Durch die aufgezählten Bestimmungen also: 1) Die Eigenschaft der Wesensform, 2) die Eigenschaft, die der Quantität inhäriert (im Text die „rote“ Farbe), 3) den Raum, 4) die Zeit, 5) die Handlung, 6) das se habere, τὸ ἔχεσθαι und die Lage (situs), wird ein Gegenstand in seiner Individualität determiniert.

[2]) Da durch diese Bestimmungen das Objekt als ein individuelles gekennzeichnet wird, kann es also nicht Gegenstand der Verstandeserkenntnis sein.

[3]) Es ist die sinnliche Erkenntniskraft, die Nr. 42 der Ringst. behandelt, gemeint Während die Offenbarung sich gewöhnlich direkt an die Seele richtet und erst durch deren Vermittlung auf die inneren Sinne „ausströmt“, wird hier die Seele als Vermittlerin ausgeschlossen. Vergl. S. 438. Anm. 2.

[4]) oder: „der bestimmte Beziehungen besitzt durch die Kontrarietät, Ähnlichkeit u. s. w., die in den Prinzipien der Hochwelt bestehen.“ Wenn die sinnlichen Anschauungsbilder direkt auf die inneren Sinne „ausströmen“, dann müssen sie im aktiven Intellekte aktuell vorhanden sein. Letzterer ist also mit Phantasietätigkeit ausgestattet und muß eher als ein seelisches, denn als ein rein geistiges Prinzip bezeichnet werden.

[5]) Die bereits vorhandenen psychischen Inhalte verändern den Traum durch ihren Einfluß, so daß sein ursprünglicher Gedanke nicht mehr deutlich ist. Daher bedarf er dann der Auslegung. So lautet der Einwand.

aufstellt mit dem, was der Seele offenbart wurde [1]). Darauf erwidern wir: Der Sinn der Ausführung ist: Erhält die Seele eine Erleuchtung von den Erkenntnisobjekten des Himmelreiches, dann bewahrt das Gedächtnis den Traum so, wie er ist, und die Gedanken, die in der Seele aufleuchten, sind gleichfalls so wie die Erkenntnisobjekte des Himmelreiches, und es ist einleuchtend, daß sie in diesem Falle der Traumdeutung nicht bedürfen (weil die im Traume geoffenbarten Gedanken ganz unverändert in der Seele bewußt werden) [2]). Die Anschauungsbilder [3]) der Engel — dies ist noch nachzutragen — werden manchmal in der Seele präsent in ihrer unkörperlichen Natur; sodann werden sie in der Phantasie dargestellt, wie sie mit materiellen Akzidenzien behaftet sind [4]), wie der Philosoph es mit den Worten sagt (28, 14): „Manchmal tritt der Engel, der die Offenbarung bringt, mit den Erkenntniskräften in zweifacher Weise in Verbindung." Diese Anschauungsbilder aber gehören zu den Erkenntnissen des höchsten Himmelreiches. Das Gedächtnis hält dieselben fest, und trotzdem [5]) bedürfen sie der Auslegung.

Manchmal sieht der Mensch die Erklärung seines Traumes im Traume selbst. Der Grund davon ist folgender: Wenn die kombinierende Phantasie von dem Allgemeinen [6]) zum Besonderen (von der Wurzel zum Zweige) wegen der Verwandtschaft beider schließt, so kann sie auch vom Besonderen zum Allgemeinen

---

[1]) Auch durch diese Vergleichungen wird der ursprüngliche Gedanke der Traumoffenbarung verdunkelt.

[2]) Philologisch wäre auch die andere Übersetzung zulässig: „Das Traumbild und die Gedanken bewahrt das Gedächtnis so gut wie es vermag." Doch dann wäre die gegenteilige Schlußfolgerung zu erwarten, daß der Traum der Auslegung bedürfe, damit ein eventueller Mangel an Treue des Gedächtnisses ausgeglichen werde.

[3]) Derselbe Terminus bezeichnet auch die Wesensformen.

[4]) Vergl. Psychologie Nr. 19. S. 438. Anm. 2.

[5]) Im allgemeinen ist es feststehende Lehre, daß der Traum nicht der Auslegung bedarf, wenn das Gedächtnis seinen Inhalt festhält. Jedoch auch in diesem Falle bedarf er dann der Auslegung, wenn der im Gedächtnisse aufbewahrte Inhalt durch Umbildung durch die Phantasie verändert wurde.

[6]) Das Allgemeine, das von der Geisterwelt auf die Seele emaniert, ist der erste psychische Inhalt, der im Vorgange des Traumes auftritt. Daher ist dieses unter dem Terminus „Wurzel" zu verstehen. Aus dem Allgemeinbegriff leitet sich die Phantasievorstellung wie der „Zweig" von der Wurzel ab.

(wörtlich: vom Zweige zur Wurzel) schließen. Diejenigen, deren Aufmerksamkeit beschäftigt gewesen ist mit dem, was sie im Traume sehen, schließen meistens in dieser Weise (so daß sie die Traumerklärung im Traume selbst erhalten). Tritt nun der Schlaf ein, so hält ebendieselbe Beschäftigung der Gedanken an, und dann beginnt die kombinierende Phantasie ihre Bilder zum Vergleiche vorzuführen, indem sie sich in der entgegengesetzten Richtung (also vom Besonderen zum Allgemeinen schließend) bewegt [1]).

Es ist klar, daß die „Vermutung“ (28, 15), die in der Definition der Traumdeutung angeführt war, nicht das Wesen der Traumerklärung, sondern nur ihr Ausgangspunkt ist [2]). Diese Art der Definition ist nicht frei von Oberflächlichkeit. Avicenna sagt in dem Buche der Heilung: Die Begriffe [3]) aller Dinge, die sich im Weltall befinden, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige befinden sich im Wissen des Schöpfers, in einer gewissen Hinsicht in dem der rein geistigen Engel und in einer anderen Hinsicht in den Seelen [4]) der mit den Sphären verbundenen Engel. An einem anderen Orte werden dir diese verschiedenen Hinsichten klar werden [5]). Die menschlichen Seelen sind diesen

[1]) Auf diese Weise erschließt sie aus dem konkreten Vorstellungsbilde den allgemeinen Begriff. Ist dieser gefunden, dann ist der Traum erklärt. Im angegebenen Falle ergibt sich also diese Erklärung im Schlafe von selbst durch die gewohnheitsmäßige Tätigkeit der Phantasie. Der hier ausgesprochene Gedanke von psychischen Tätigkeiten, die im Zustande des Schlafes in unbewußter Weise fortbestehen, wurde nicht weiter ausgeführt zu einer Lehre von unbewußten psychischen Vorgängen. Jedoch ist der Ansatz beachtenswert.

[2]) Ismâ'il will die Traumdeutung als ein Schließen hinstellen, das zu sicheren Resultaten gelangt, wenn es auch von Vermutungen ausgeht. Alfârâbî würde, wie nach dem Wortlaute von 28, 15 zu schließen ist, dieser Ansicht wohl kaum beipflichten.

[3]) Der Terminus bezeichnet zugleich die unkörperlichen Wesensformen. wörtlich: „aller ‚dieser‘ (d. h. der individuellen) Dinge.“

[4]) Vergl. S. 313, 9. „Die seelischen Substanzen.“

[5]) Die rein geistigen Engel stellen sich die Weltdinge rein begrifflich vor, während die Engel, die die Seelen der Sphären sind, phantastische Vorstellungen haben. In dem begrifflichen Denken ist bereits Kontrarietät und Ähnlichkeit der verschiedenen Begriffe enthalten; vergl. Psychologie Nr. 20. S. 439. Anm. 4. Wenn das Wissen Gottes nun keine Vielheit enthalten darf, muß es die Weltdinge in noch größerer Abstraktion zusammenfassen, so daß die Kon-

Substanzen der Engel näher verwandt als den sinnlich wahrnehmbaren Körpern, indem dort (in der Hochwelt) keine Verhüllung und kein Kargen[1]) ist. Eine Verhüllung haftet nur den (Erkenntnisse) aufnehmenden Substanzen[2]) an, entweder weil sie in die Körper versenkt sind, oder weil sie sich erniedrigen und sich zur tieferen Stufe herabziehen lassen durch die zeitlich entstehenden (irdischen) Dinge. Sind sie auch nur eine Weile frei von diesen Tätigkeiten[3]), dann erschauen sie das, was dahinter ist (hinter der körperlichen Welt). Dasjenige, was die Seele (im Traume) in erster Linie im Gedächtnisse bewahrt, ist das, was sich auf einen individuellen Menschen bezieht, auf seine Art, sich zu geben, auf sein Vaterland, und den Himmelsstrich, wo er geboren ist[4]). Die meisten Träume, die im Gedächtnis aufbewahrt werden, beziehen sich daher auf den bestimmten Menschen, der diese Träume erlebt[5]), oder auf jemanden, der ihm nahesteht. Wer sich mit geistigen Begriffen beschäftigt, dem leuchten diese im Traume auf, wer mit den Angelegenheiten der Menschen, der

---

trarietät der Begriffe verschwindet. Diese Art des Denkens kann nur darin bestehen, daß die Dinge unter dem Begriffe des Seins, der alle Verschiedenheit ausgleicht, gedacht werden. Vergl. S. 51, 13 ff. Diesem dreifachen Denken im Makrokosmos entspricht ein dreifaches Denken in der menschlichen Psychologie, 1) das sub ratione entis (das metaphysische), 2) das begriffliche, das das bestimmte Wesen jeder Spezies erkennt, und 3) das phantastische, das sich auf die Individua erstreckt.

[1]) Zum Ausdrucke „Kargen“ vergl. S. 290 ad 73, 14.

[2]) Unter den „aufnehmenden Elementen“ — sie sind im Texte nicht mit dem Terminus Substanzen bezeichnet, der der prima materia nicht im eigentlichen Sinne zukommen würde — ist sowohl die die Wesensform aufnehmende Materie zu verstehen, die am meisten in das Körperliche „versenkt“ ist, als auch die menschlichen Seelen, die sich durch Leidenschaften „erniedrigen“. In beiden befindet sich eine Verhüllung, insofern das rein Geistige in ihnen getrübt erscheint.

[3]) d. h. sind die Seelen auch nur eine Weile frei von Beziehungen zum Irdischen, dann erschauen sie die überirdische Welt. Vergleiche die Ausführungen Fârâbîs S. 19 Nr. 20 und S. 26, 9—14.

[4]) Es werden also vornehmlich Vorstellungsbilder, die auf einen individuellen Gegenstand gehen, von dem Gedächtnisse aufbewahrt. Als determinierende Akzidenzien werden hier nur das se habere und das ubi aufgeführt. Vergl. dazu Psychologie Nr. 20. S. 439. Anm. 1.

[5]) d. h. sie bewegen sich in Vorstellungsbildern, die diesem bestimmten Subjekte bekannt und vertraut sind.

erschaut diese. In ähnlichen Fällen verhält es sich dementsprechend. Alle Träume sind nicht wahre, noch so wichtig, daß man sich mit ihnen abgeben muß.

Der Grund dafür ist folgender. Die kombinierende Phantasie verwendet nicht alle ihre Vorstellungsbilder ausschließlich für das, was die Seele aus dem Himmelreiche erkennt; sondern [1]) der größte Teil derselben stammt von ihr. Ein wahrer Traum findet nur dann statt, wenn die kombinierende Phantasie mit denjenigen Vorstellungsbildern ruht, die ihr am nächsten stehen [2]). Solche psychischen Inhalte nun, die der kombinierenden Phantasie am meisten verwandt sind, sind entweder naturnotwendig auftretende oder frei gewollte. Die naturnotwendigen entstehen, indem sich die Kräfte der (vier) körperlichen Säfte [3]) verbinden mit dem Lebensgeiste, den die formbildende Kraft und die kombinierende Phantasie antreibt.

Diese natürlichen Vorstellungen sind das erste, was die Phantasie sich vorstellt und womit sie sich beschäftigt. Manchmal stellt sie sich auch körperliche Schmerzen vor oder körperliche Akzidenzien. So z. B., wenn die ausstoßende Kraft eine Pollution herbeiführt. Dann bringt die kombinierende Phantasie Vorstellungsbilder von Personen herbei, mit denen die Seele [4]) den Beischlaf auszuführen bestrebt ist. Wer Hunger hat, der stellt sich Speise vor; wer ein anderes Begehren hat, der stellt sich dieses vor. Derjenige, dessen Glied heiß oder kalt wird durch Hitze oder Kälte, der stellt sich im Traume dieses Glied vor, wie es in Feuer oder kaltes Wasser getaucht wird. Das zweite sind die Vorstellungen, die durch unseren Willen entstehen. Sie bestehen darin, daß in dem Bewußtsein im wachen Zustande ein psychischer Inhalt (wörtlich: etwas) entsteht, dem die Seele sich zuwendet, um ihn zu betrachten und über seine Konsequenzen

---

[1]) Nicht alle Vorstellungsbilder sind geeignet, zur Darstellung überirdischer Inhalte verwendet zu werden. Denn der größte Teil dieser Bilder stammt aus der Phantasie, ist also wesentlich anderer Natur als das Geistige.

[2]) Um so mehr wird das Subjektive zurücktreten und das Objektive des Traumes klar wiedergegeben werden.

[3]) Die körperlichen Säfte erregen in dem Lebensgeiste und der Phantasie die Vorstellungen der Qualitäten, die diese Säfte charakterisieren.

[4]) d. h. die vis concupiscibilis.

nachzudenken [1]. Wenn nun der Mensch schläft, so beginnt die kombinierende Phantasie sich diesen Inhalt [2] vorzustellen und was von derselben Gattung ist, d. h. die Residuen der Gedanken, die der Mensch im wachen Zustande hat. Dieses alles sind aber leere Traumvorstellungen. Manchmal entstehen jedoch die Phantasiebilder auf Grund der Einwirkungen der Himmelskörper. Diese erzeugen zufolge ihrer Ähnlichkeit (mit dem menschlichen Körper) und der Ähnlichkeit ihrer Seelen (mit der menschlichen Seele) Vorstellungsbilder in der kombinierenden Phantasie, entsprechend den Dispositionen (der Menschen zur Aufnahme dieser Bilder). Es sind Vorstellungen, die nicht dadurch entstehen, daß etwas aus der Welt des Verborgenen sich im Geiste in ähnlichen Vorstellungen abbildet [3]. Dasjenige aber, das gedeutet und erklärt werden muß, ist nur solches, das in keiner Beziehung zu diesen Weltdingen steht, und dann (wenn es so beschaffen ist) weiß man, daß es von einer äußeren (außerweltlichen) Ursache herkommt [4] und daß es erklärt werden muß.

Wenn die kombinierende Phantasie im Schlafe zu Zeiten, wenn der Traum kommt [5], weder mit dem Körper beschäftigt noch von dem Gedächtnis und der formbildenden Kraft abgeschnitten ist, sondern über diese beiden ihre Macht ausübt, dann

[1] Der Charakter des freien Willens (das liberum arbitrium) soll durch irâda = voluntarium weniger betont werden als der Umstand, daß die Initiative des Nachdenkens von der Seele selbst, nicht von den körperlichen Säften ausgeht.

[2] wörtlich: dieses Etwas.

[3] Nur die bereits im wachen Zustande gedachten Begriffe werden im Traume nochmals präsent. Die himmlischen Körper verleihen also keine Vorstellungsbilder, die die Gegenstände der „Welt des Verborgenen" nachbilden, sondern sie regen die psychischen Fähigkeiten des Menschen nur an, sich eigene Phantasievorstellungen zu bilden. Dennoch stehen dieselben mit den Dingen der Hochwelt in notwendiger Beziehung. Sie sind letzteren „ähnlich" (munâsib). In diesem Falle bedarf der Traum keiner Deutung.

[4] d. h. daß es direkt aus der Geisterwelt emaniert als fertiger, psychischer Inhalt. Es ist also nicht die Seele selbst, die sich auf Grund einer bloßen Anregung von seiten der Hochwelt die Vorstellungsbilder herstellt. Der Weg der Deutung ist dann der, daß man von Indizien (dalâla) vermutungsweise (S. 28, 15) schließt.

[5] „in solchen Zeiten", d. h. wenn die Emanationen (faiḍ) aus der Hochwelt stattfinden.

dient sie um so mehr der Seele; denn diese bedarf ihrer [1]) unzweifelhaft, damit das, was von der Hochwelt auf sie herabströmt, als Wahrnehmungsbild deutlich in diese sinnlichen Kräfte eingezeichnet werde, entweder das Bild selbst oder sein Abbild.

21. Das Subjekt der Sinneswahrnehmungen.

Es wurde bereits (Nr. 42) erklärt, daß die sinnliche Wahrnehmung aller äußeren Organe nur dann zustande kommt, wenn die Wahrnehmungsbilder im Gemeinsinne wirklich werden. Auch die innere Wahrnehmung kommt nur dann zustande, wenn ihre Vorstellungsbilder in den inneren Erkenntniskräften auftreten. Diese aber sind zweifellos körperliche Organe. Ferner wurde bereits erklärt, daß körperliche Fähigkeiten unkörperliche Intentionen nicht erfassen können. Die Objekte solcher Kräfte bleiben vielmehr immer mit fremdartigen Akzidenzien und materiellen Inhärenzien [2]) behaftet. Was aber nun die optisch wahrnehmbaren Objekte angeht, so gilt folgendes. Selbst wenn sie in Erkenntnisbildern (die in gewisser Weise von der teilbaren Materie abstrahieren) [3]) im Erkennenden wirklich werden, so müssen sie dennoch in Teile zerfallen, die der Lage nach getrennt sind. Die Seele erschaut sie und unterscheidet zwischen ihnen. Wenn wir z. B. den Zaid sehen, so erschaut die Seele Teile von ihm, die verschiedene Lagen haben, z. B. seine beiden Augen. Das Wahrnehmungsbild des rechten Auges wird an einer Stelle und in einer Materie wahrgenommen, in die das Wahrnehmungsbild des linken Auges nicht hineingelangt. Ebenso verhält sich die Wahrnehmung des linken Auges zum rechten. Beide sind also der Lage nach verschieden, und daher kann dieses Wahrnehmungsbild [4]) nur in einem Substrate wirklich werden, das in demselben Sinne

---

[1]) Die intentiones, die das Gedächtnis aufbewahrt, und die Vorstellungsbilder, die sich in der Formbildenden, d. h. der Phantasie, befinden, machen die Gedanken der Traumoffenbarung dem Menschen verständlich.

[2]) Das dem Wesen des Dinges Fremdartige verhindert das Erkennen des unkörperlichen und ewigen Bestandteiles des Dinges, d. h. seiner Form.

[3]) Die optischen Wahrnehmungen sind mehr als die Empfindungsinhalte der vier anderen äußeren Sinne den geistigen Inhalten verwandt.

[4]) d. h. ein so beschaffenes Wahrnehmungsbild, das aus räumlich getrennten Teilen besteht.

teilbar ist. Ein solches Substrat aber kann nur ein Körper oder eine körperliche Substanz sein. Dieses bietet nun Anlaß zu einer Überlegung; denn wir wissen, daß notwendigerweise zwischen der Seele und ihrem Objekte eine bestimmte Beziehung eintritt, durch die letzteres der Seele offenbar wird. Die Ansicht, daß diese Beziehung die des in substrato esse sei, ist nicht (unzweifelhaft) richtig[1]); denn es könnte auch noch eine andere sein, wie die des Räumlichen zum Raume[2]). Und wenn auch zugegeben würde, daß diese Beziehung die des esse in substrato sei, so antworten wir, daß, wenn irgend ein Ding der Außenwelt in einem andern, wie in einem Substrate ist, und wenn es teilbar ist in Teile, die der Lage nach verschieden sind, auch das Substrat notwendigerweise in solche Teile zerlegt werden muß. Daß nun aber die Wahrnehmungsform, die in Teile zerfällt, die der Lage nach verschieden sind, sich selbst teilt[3]) entsprechend der Teilung ihres Substrates, dies ist durchaus keine aus dem Obigen sich ergebende Lehre. Dabei ist aber bekannt, daß sie nicht in der Weise in ihrem Substrate ist, wie die Wesensformen in ihren Materien, noch wie die Akzidenzien in ihren Subjekten. In diesem Sinne sagt man, daß das Erkenntnisbild verschieden sei[4]) von

---

[1]) d. h. ist nicht die einzig mögliche Auffassung.

[2]) Vergl. dazu S. 96, 21 ff., wo die Übersetzung derselben Stelle nach Cod. g gegeben ist.

[3]) Das Wahrnehmungsbild ist teilbar in bestimmte Teile. Daraus ergibt sich aber keinesfalls, daß diese Teilung aktuell durchgeführt sei. Das Bild bleibt vielmehr ein Kontinuum.

[4]) Die Realität des Erkennens soll dadurch natürlich nicht in Frage gestellt werden. Das stände im Widerspruch zur ganzen Denkweise Ismâ'ils. Die Verschiedenheit zwischen Erkenntnisform und Wesensform erstreckt sich durchaus nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Existenzweise beider Formen. Das Erkenntnisbild ist a) sinnlich nicht wahrnehmbar, b) schließt sein Kontrarium nicht aus — wir können die Begriffe des Weißen und Schwarzen zugleich denken —, c) kann in einem aufnehmenden Substrate, dem denkenden Geiste, sein, das geringeren Umfang hat als es selbst — wir fassen den Gedanken des Weltalls und den des Unendlichen in unserem kleinen Geiste —, d) am wenigsten aber wird das nur schwach Erkennbare durch ein intensiv Erkennbares verdrängt. Im Gegenteil werden die wenig erkennbaren, dunkelen Konklusionen durch evidente Prämissen dem Erkennen noch näher gebracht und durch dieselben nur noch deutlicher. Vergl. die Skizzierung dieser Gedanken S. 97, 1—6.

der Wesensform des Dinges in der Außenwelt, indem letztere sinnlich wahrnehmbar ist, ihr Contrarium ausschließt [1]) und in keiner Materie sein kann, die geringeren Umfang hat als sie selbst. Sie wird verdrängt durch das (d. h. die Form, die) was stärker ist als sie, wenn dieses in die Materie hineingelangt. Ferner paßt das, was von der äußeren sinnlichen Wahrnehmung gesagt wurde [2]), nicht für den inneren Sinn, nämlich die aestimativa, obwohl die Thesis (von der Gleichheit [3]) der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis) offenbar alle Arten der sinnlichen Wahrnehmung umfaßt.

Wir erkennen das a) Allgemeine, b) an dem eine Vielheit von Individuen teilhat [4]), mit Notwendigkeit [5]). Nun aber kann das Allgemeine und Abstrakte nicht in einem Teilbaren bestehen [6]), nämlich einem körperlichen Organe; denn das, was in diesem vorgestellt wird, ist immer determiniert und individuell. Deshalb findet das geistige Erkennen nicht in einem körperlichen Organe statt noch durch ein solches als Vermittlung.

Die Objekte des Verstandes sind die Allgemeinbegriffe [7]) der Wesenheiten, oder die unkörperlichen, individuellen [8]) Sub-

---

[1]) wörtlich: Die konträren Formen hindern sich gegenseitig.

[2]) Von der äußeren Sinneswahrnehmung wurde ausgeführt, daß ihre Inhalte, z. B. die der optischen Bilder, Kontinua bilden, die in Teile zerlegbar sind, wenn sie auch nicht aktuell geteilt werden. Von den Intentionen, z. B. der der Freundschaft, kann dies natürlich nicht gelten.

[3]) Die Gleichheit erstreckt sich nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Art und Weise des Vorgangs. In beiden Arten des Erkennens geht eine Erkenntnisform in ein aufnehmendes Substrat über.

[4]) Das b) logisch-prädikativ Allgemeine ist zugleich a) das ontologisch Allgemeine.

[5]) Der Terminus „Notwendigkeit" bezeichnet die Art und Weise, wie sich etwas konsequenterweise aus der Natur der Dinge ergibt. Tritt dem Geiste das adäquate Objekt gegenüber, dann muß er „notwendigerweise" (darûratan) dasselbe erkennen. Eine freie Wahl kann nicht statthaben.

[6]) Das Universelle besteht nicht aus „Teilen neben Teilen" wie z. B. das optische Bild. Es ist vielmehr ein durchaus einfacher Begriff und kann daher nicht in einem teilbaren, d. h. körperlichen Substrate aufgenommen werden und Bestand haben.

[7]) wörtlich: „Die allgemeinen Naturen (universalia) der Wesenheiten der Dinge." (Realismus!)

[8]) Alles Unkörperliche, sei es nun universeller oder individueller Natur, erkennt der Geist. Letzteres ist nämlich trotz seiner Individualität inhaltlich den Spezies der materiellen Dinge, nicht deren Individuen, gleichstehend.

stanzen. Der notwendig Seiende hat nun aber keine „allgemeine“[1]) Wesenheit, so daß wir dieselbe erkennen könnten, noch kann der Verstand Gottes Wesen in seiner Individualität[2]) erkennen — so ist es Lehre der Philosophen —. Deshalb ist der notwendig Seiende, der Wahre, auf Grund seines (nicht universellen und daher individuellen) Wesens kein Erkenntnisobjekt des Verstandes.

Man könnte einwenden: der Verstand erkennt das Unmögliche und daher ist es nicht richtig, zu sagen, „der Verstand betätige sich nur in dem, was zur Welt des Logos gehört“[3]). Darauf erwidern wir: Das Unmögliche ist entweder ein einfaches, und dieses kann der Verstand nur erkennen, wenn er es sich vorstellt nach Art des Existierenden, wie z. B. das Leere[4]) und ein zweiter Gott. Daher stellen wir uns das Leere vor, daß es sich zu den Körpern verhalte wie der Raum, und den zweiten Gott so, wie ein Ding, das Eigenschaften hätte wie die Eigenschaften Gottes. Das Unmögliche kann zweitens zusammengesetzt sein, z. B. die Aussage, ein Mensch fliegt. Wir stellen uns zuerst die beiden einzelnen Teile (das Fliegen und den Menschen) vor, die für sich genommen nicht unmöglich sind; dann bilden wir in unseren Vorstellungen zwischen beiden Teilen eine bestimmte Verbindung, nach Art der Verbindung, die zwischen den Teilen der wirklichen, in ihrem Wesen zusammengesetzten Dinge besteht. Diese Verbindung als solche ist begrifflich vorstellbar[5]), weil sie nach ihrem Wesen[6]) zu dem Wirklichen gehört, und daher voll-

[1]) Hierin liegt durchaus kein Widerspruch gegen die ṣufische Lehre, daß Gott das abstrakte Sein darstelle. Denn dieses bildet das Wesen Gottes nicht in der Weise, daß es sich universaliter verhalte zu einer Anzahl von Individuen, sondern es bildet gerade die individuelle Natur Gottes selbst, so daß Er durch dieses „Sein“ als Individuum konstituiert und von allen anderen Einzeldingen unterschieden ist. Sein Wesen ist also notwendigerweise „nicht-universeller“ Natur, trotzdem er das reine Sein ist.

[2]) Ismā'īl scheint hier eine philosophische Lehre zu erwähnen, nach der der Charakter der Individualität des Objektes das Erkennen hindert. Das Individuelle im Bereiche des Geistigen wäre dann aus demselben Grunde wie im Bereiche des Materiellen unerkennbar. Die Individualität der göttlichen Natur muß dann für das Erkennen eine unübersteigbare Schranke bilden.

[3]) R. Nr. 44. S. 29, 2. 3.

[4]) Das Leere als Weltprinzip ist ein griechischer Gedanke (Leukippos).

[5]) wörtlich: vorgestellt.

[6]) wörtlich: „Die Verbindung, insofern sie „Verbindung“ irgendwelcher Teile ist“, ist etwas Reales, weil alle Weltdinge aus Verbindungen von Teilen bestehen.

zieht sich der Gedanke dieser Verbindung, die selbst unmöglich ist, nicht auf Grund dessen, weil sie unmöglich ist, sondern weil sie (per reductionem) den möglichen Dingen zugerechnet werden muß. Daher ist das Unmögliche nur dadurch begrifflich faßbar, daß wir es in einer bestimmten Beziehung [1]) zum Wirklichen denken. Der Ausdruck, „der Verstand betätigt sich in dem, was zur Welt des Logos gehört", hat also eine weitere Bedeutung [2]), als die, daß sein Objekt aus der Welt des Logos (d. h. der der abstrakten Wesenheiten und des wahrhaft Seienden) stammt oder dem Logos ähnlich ist.

22. Die Erkennbarkeit Gottes.

Man möge nicht einwenden, der Verstand urteile betreffs des notwendig Seienden, daß Er allwissend und (all)mächtig u. s. w. sei. Nun aber sei eine Aussage über ein Ding unmöglich, ohne daß man sich das Ding vorstelle, und daher gehöre also Gott zu den Erkenntnisobjekten des Verstandes. Darauf erwidern wir: Das, was von Gott erkannt wird, sind entweder Akzidenzien oder negative Bestimmungen oder Relationen. Nichts von diesen Bestimmungen ist aber wesenhaft notwendig [3]), noch auch führt es zur Erkenntnis seines konkreten [4]) Wesens, das viel zu erhaben ist, als daß der Verstand es erfasse und die Vorstellung es umspanne.

Die Erkennbarkeit [5]) Gottes besteht entweder in seinem Wesen oder in den Zeichen (den Weltdingen) und den zahllosen Indizien, die einen Schluß auf Gottes Wesen gestatten. Dagegen

[1]) d. h. daß wir es in Begriffen denken, die, für sich betrachtet, realen Inhalt haben.

[2]) Der Terminus Logos bezeichnet hier also alles, was eine reale Wesenheit hat, auch wenn es in der sublunarischen Welt existiert. Diese Erweiterung der Bedeutung ist nicht befremdend, weil jede irdische Wesensform aus der Welt der Geister stammt.

[3]) Keine dieser Bestimmungen gibt also das reale Wesen Gottes wieder. Wir denken Gott in Begriffen, die der Welt „des Entstehens und Vergehens" entnommen sind und im Grunde nur auf diese angewandt werden können.

[4]) maḫṣûṣ bezeichnet das Wesen nach seiner individuellen Natur und den charakteristischen Eigentümlichkeiten.

[5]) R. S. 29, 5.

könnte man erinnern, daß in einigen Traditionen folgendes Wort des Propheten berichtet wird: „Vor Gott befinden sich 70 Schleier, gewoben aus Licht und Finsternis.“ In andern heißt es 700 und 70 000. Dabei ist es offenbar, daß diese Zahlen eine große Menge ausdrücken, nicht eine obere Grenze bezeichnen wollen. So ist es auch die Gewohnheit, wenn man eine Zahl angeben will, die man nicht einschränkt, sondern als sehr groß kennzeichnet. Wie ist es nun zu verstehen, daß diese Schleier seine Erkennbarkeit einschränken [1]) (während sie nach Alfârâbî dieselbe erst ermöglichen und befördern)? Darauf erwidern wir, daß diese Schleier die „Erkennbarkeit“ Gottes bezeichnen [2]) mit Rücksicht auf die determinierenden Bestimmungen (d. h. dadurch, daß diese Schleier als Licht bezeichnet werden, das das Erkennen unterstützt). Auf dasselbe weist der Prophet hin mit den Worten: „Sein Schleier ist das Licht.“ Ferner mildert und mäßigt der Schleier das Licht, und darin besteht gerade die Sichtbarkeit (weil das Licht sonst blendet). Gott [3]) ist näher bestimmt (und verhüllt) durch die Beziehungen und Relationen, die in sich und in ihren Seinsstufen ohne Ende sind. Wer daher auf einer bestimmten Seinsstufe sich befindet und in dieselbe sich versenkt, der wird durch diese Stufe wie durch einen Schleier gehindert, Gott so zu erreichen, wie er auf einer anderen Seinsstufe erkennbar ist [4]). Die Determinierung ist also ein Schleier für denjenigen, dem etwas verhüllt werden soll (für das Geschöpf); für Gott selbst

---

[1]) Dies ist der nächstliegende Gedanke, den die Theologen und das Volk mit den angeführten Worten verbinden.

[2]) marğa' = „Bedeutung“, wörtlich: Ort, zu dem man zurückkehrt. Vielleicht liegt dieselbe Ideenassoziation vor in manša' = Ort, von dem man ausgeht = Bedeutung. Dann wäre S. 441, 10 zu übersetzen: „Es ist klar, daß das Wort „Vermutung“, das in der Erklärung des Wortes „Traumdeutung“ verwandt wurde, nicht die Sache selbst bezeichnet, sondern nur die Bedeutung des Wortes ta'bîr (Traumdeutung) wiedergibt.“ Dementsprechend wäre auch S. 364, 2 wiederzugeben: „Die Bedeutung des Begriffes der abstrakten Wesenheit, nämlich, daß sie von jedem Einzeldinge ausgesagt wird und mit ihm verbunden ist, ist nicht dasselbe als ihr aktuelles „esse hoc unum“.“

[3]) oder: Der Schleier ist (in seinen verschiedenen Arten) bestimmt durch die Beziehungen (der Weltdinge und der erkennenden Subjekte) u. s. w.

[4]) wörtlich: zu Gott hinzugelangen, mit Rücksicht auf Seine Erkennbarkeit auf einer anderen (höheren) Stufe.

aber ist sie Erkennbarkeit und Unverhülltsein. Die Erkennbarkeit und das Offenbarsein kommt dem Wesen Gottes aus sich selbst zu[1]). Ebenso verhält es sich bei der Sonne. Die Intensität und die Macht ihres Lichtes hindert den Blick, den Sonnenkörper allseitig zu erkennen. Verschleiert sich die Sonne, wenn auch noch so wenig, so vermag der Blick die Sonnenscheibe ganz zu erschauen und sie vollständig zu betrachten, wie der Philosoph es mit den Worten ausdrückt (29, 6): „Wie die Sonne erst dann wirklich offenbar wird, wenn sie nur leicht verhüllt ist", d. h. indem sie leicht[2]) verschleiert ist, wird sie intensiv offenbar.

Es ist möglich, daß es eine notwendige Folge des Wesens[3]) Gottes ist, daß es nach seiner konkreten Natur nicht in eine Erkenntniskraft gelangen, noch ihr offenbar werden kann, und daher besteht das höchste Erkennen Gottes darin, daß man erkennt, er sei unerkennbar. In diesem Sinne sagt man: Die Unzulänglichkeit der Menschen, ein (vollkommenes) Erkennen (Gottes) zu erwerben, ist selbst Gotteserkenntnis.

VII. Verschiedene philosophische Begriffe zu den Kommentaren.
Kap. 46—58.

1. Die prophetische Erkenntnis.

Die einzelnen Menschen sind sehr verschieden betreffs ihrer größeren oder geringeren Disposition, die göttliche Einwirkung (Offenbarung) von dem Prinzipe der Hochwelt aufzunehmen und sich mit diesem Prinzipe zu verbinden. Manche Menschen besitzen eine ausgezeichnete[4]) Disposition dazu, so daß sie keines Nachdenkens oder Unterrichtes bedürfen, um sich mit dem aktiven Intellekte (der in der Mondsphäre zu denken ist) zu ver-

[1]) Die Unerkennbarkeit Gottes ist wie jeder Mangel nur in der Unvollkommenheit der Geschöpfe begründet.

[2]) wörtlich: „in geringer und schwacher Verschleierung."

[3]) wörtlich: Das Wesen Gottes „nach dem Bestande der Sache selbst". Das Wesen Gottes ist in sich selbst so beschaffen, daß es kein Objekt menschlichen Erkennens bilden kann, weil es nicht universeller Natur ist. Der Geist erkennt nur die universalia. Vergl. auch S. 448. Anm. 2.

[4]) Das Wort Disposition scheint nicht ein rein passiv sich verhaltendes Subjekt zu bezeichnen; denn der Wortlaut ist: eine „intensive" Disposition.

binden [1]) und von ihm die Wissenschaften zu empfangen. Sie besitzen alle Wissenschaften und bewahren sie in ihrem Gedächtnisse, so daß sie dieselben präsent haben, wenn sie wollen. Sie besitzen daher von selbst [2]) die Kenntnis aller Dinge. Diese Fähigkeit, die die höchste Stufe der menschlichen Fähigkeit ist, wird heilige (prophetische) Kraft genannt.

2. Die Erscheinung eines Engels.

In der inneren Vorstellungskraft bildet sich ein Abbild (R. Nr. 46) des Engels [3]), der erscheint, insoweit der menschliche Geist ein solches empfangen und der Engel in dieser Weise vorgestellt werden kann. Man könnte das Bedenken erheben: wie ist es möglich, daß der Engel, der eine unkörperliche Substanz und durchaus anders geartet ist als die adäquaten Objekte der Sinneswahrnehmung und nicht entheiligt wird durch die Verbindung mit ihnen, durch Vorstellungsbilder der Phantasie dargestellt werden kann? Darauf erwidere ich: Wenn der Engel in dieser Weise wahrgenommen wird, so bedeutet das nicht, daß er durch den äußeren Sinn oder durch die Phantasie erfaßt werde, — dann würde sich eine Unmöglichkeit ergeben. Vielmehr besteht diese Art der bildlichen Wahrnehmung darin, daß das „ähnliche" Vorstellungsbild, durch das der Gedanke des Engels übermittelt wird, zu dem Begnadigten gelangt [4]). In gleicher Weise [5]) ist der Körper in wachem Zustande ein Organ der unkörperlichen Seele, durch das ihre Wirkungen in die Außenwelt eintreten. Dadurch ist auch der Sinn des Prophetenwortes klar: „Wer mich

---

[1]) Der Vorgang ist also nicht so zu denken, daß der intellectus agens sich von der Hochwelt zu der Niederwelt herabneigt, sondern — entsprechend den Stufen der „Rückkehr" der Geschöpfe zu Gott, vergl. S. 163—165 —, so daß der menschliche Geist zur höheren Welt aufsteigt.

[2]) d. h. sobald ihre Seele den Erkenntnisobjekten gegenübersteht (tilqâ').

[3]) wörtlich: von dem Engel kommend.

[4]) Das Bild gibt also durchaus nicht das Wesen des Engels wieder, sondern ist eine Anpassung an die menschliche Psychologie und soll nur die Gedanken der Offenbarung vermitteln. Das Bild entsteht ferner in der Weise im Schauenden, daß der unkörperliche Engel dasselbe „ausstrahlen" läßt, nicht so, daß der Schauende sich körperlich mit dem Engel verbände.

[5]) d. h. in gleicher Weise wie das sinnliche Vorstellungsbild für den Engel — das eine ist nicht ungewöhnlicher noch wunderbarer wie das andere.

im Schlafe erschaut, der hat mich in Wahrheit erschaut", d. h. er erschaute ein ähnliches Wahrnehmungsbild, durch das der Gedanke vermittelt wurde, der in meiner vernunftbegabten Seele (der Moḥammeds, wenn er als körperloser Geist erscheint) war, nicht als ob er meinen Körper und meine Gestalt gesehen hätte.

3. Die Definition der menschlichen Rede.

Der Terminus „Rede" bezeichnet gewöhnlich[1], indem man nur das sinnlich Erscheinende berücksichtigt, das einzelne (nicht das abstrakt gedachte) gesprochene Wort. Wenn wir jedoch ihr wahres Wesen betrachten und auf Grund ihrer Eigentümlichkeiten den abstrakten Begriff bilden, dann finden wir, daß sie etwas bedeutet, wodurch die Vorstellung, die sich in der Seele des Lehrenden und Mitteilenden befindet, in die des Lernenden, des Schülers, übergeht[2].

4. Die Vision und Offenbarung.

„Dann erschaut er"[3], d. h. der Begnadigte, und sieht den Engel, so wie es vom Propheten berichtet wird: „Wenn die Offenbarung ihm zuteil wurde, ward er erschüttert. Seine Gesichtsfarbe veränderte sich. Als ihm aber das Buch vorgelesen wurde, erhob er sein Haupt", d. h. die Gestalt des redenden Engels und der Glanz der erhabenen Offenbarung ergriffen das Innere seines Herzens, und die Wucht des geoffenbarten Wortes versetzte ihn in Ekstase[4], so daß er das Bewußtsein verlor[5]. Gott sprach: „Wir senden zu dir herab ein wuchtiges Wort." Nachdem dieser Zustand der Offenbarung aufgehört hatte, gelangte das geoffenbarte Wort zu unserem Propheten[6], wie er von Furcht ergriffen da lag, an der Stelle, wo er die Offenbarung vernommen hatte.

---

[1]) 'urf bezeichnet im prägnanten Sinne die Terminologie der 'ārifīn, der Ṣūfis, nicht die Sprachgewohnheit des ungebildeten Volkes.

[2]) Sie bezeichnet also jede Art der Vermittlung von Gedanken.

[3]) Anderer Text für 30, 17. „Dann erwacht er wieder."

[4]) Es liegt derselbe Ausdruck vor wie S. 16, 7 „dein Blick ist voll Staunen".

[5]) wörtlich: so daß er die Kenntnis desselben (des geoffenbarten Wortes) verlor oder, wenn bihi statt binafsihi steht, „so daß er die Kenntnis seiner selbst verlor".

[6]) Erst als der Prophet wieder zu sich kam, wurde ihm der Inhalt der Offenbarung bewußt.

Die Offenbarung besteht entweder darin [1]), daß der Begnadigte der Eigenschaften der Körperlichkeit entkleidet wird und die Engelnatur annimmt. So sagt der Prophet [2]): „Manchmal kommt die Offenbarung zu mir wie das Klingen einer Glocke.* Dies ist die mächtigste Art der Offenbarung. Dann verläßt sie mich wieder, nachdem ich das Geoffenbarte erkannt habe“ – ; oder darin, daß der Engel (Eigenschaften und) Lagen von menschlichen Körpern annimmt, so daß er diesen dann gleicht. In diesem Sinne sagt der Prophet: „Manchmal stellt mir der Engel das Abbild eines Menschen vor und spricht zu mir.“ Daraus ist ersichtlich, daß nur zuweilen, nicht immer die Offenbarung mit einer Art Ohnmacht des Begnadigten verbunden ist.

5. Die Tafel und das Schreibrohr.

Das Schreibrohr ist das erste Wesen, das von Gott ausgeht, wie der Gesetzgeber (Mohammed) es gelehrt hat. Es ist nun ausdrückliche Lehre der Philosophen, daß dieses erste Sein nicht Körper noch körperlich sein kann [3]). Daher kann auch das Schreibrohr kein materielles Instrument sein. Es ist deshalb unzweifelhaft, daß auch die Tafel, die bestimmt ist, die Züge des Schreibrohrs aufzunehmen, nicht das bedeutet, was das Wort zunächst besagen will [4]). Ebensowenig kann die Schrift, die von diesem Schreibrohre ausgeht, in materiellen Schriftzügen bestehen. Das Schreibrohr ist vielmehr der Verstand, die Tafel die Weltseele und die Schrift die Einzeichnung [5]) der Wesenheiten der einzelnen deutlich differenzierten [6]) Dinge in die Weltseele. Dieses

---

[1]) oder: „geht in der Weise vor sich.“

[2]) Bochari ed. Krehl. I. 2.

[3]) Das erste außergöttliche Sein geht direkt von Gott aus. Aus einem einzigen und einfachen Prinzipe kann nun aber nur eine einzige und einfache Wirkung hervorgehen. Daher muß das erste Geschöpf ein unkörperliches — nur dieses ist einfach; alles Körperliche und Quantitative enthält Teile — und einziges, der Nûs, sein.

[4]) d. h. keine „körperliche“ Tafel.

[5]) R. Nr. 47.

[6]) Die Weltseele vermag nicht, sich abstrakte Begriffe vorzustellen, wie der erste Verstand. Sie kann wie jedes „seelische“, nicht rein geistige Prinzip nur Phantasiebilder erfassen.

ist die geistige Schrift, und sie verhält sich wie die sinnlich wahrnehmbare Schrift, die auch eine Einzeichnung in die Tafel ist [1]).

6. Die Schicksalsbestimmung und der Ratschluß Gottes (Nr. 47).

Da die Schicksalsbestimmung (cfr. S. 82, 17 f.) (el-qadar) das Hervorgehen der Dinge aus ihrer idealen [2]) Existenz in die konkrete [3]) Erscheinungsform besagen will, auf Grund der Ursachen und Daseinsbedingungen [4]) der Wesenheiten, so vollzieht sie sich in der Weise, die im Ratschlusse [5]) bestimmt war. Dieses Hervorgehen der Dinge findet zunächst in den Seinsstufen der idealen Existenz allmählich fortschreitend [6]) statt, und sodann dadurch, daß es im konkreten Sein wirklich wird. Dieses Hervorgehen [7]) der Geschöpfe beginnt mit der Tafel; denn vordem die Dinge in der Tafel existieren, treten sie nicht nach außen hervor, sondern bestehen nur in den reinen Geistern und in Gott, dem notwendig Seienden, und zwar in nur einer Seinsstufe, die

---

[1]) Daher darf das geistige Einwirken als „Schrift" bezeichnet werden.

[2]) wörtlich: „ihrer nach Art der Wissenschaft existierenden Erscheinungsform." Damit ist nicht nur das Wissen Gottes, sondern auch das der reinen Geister bezeichnet. Ein Willensentschluß erscheint in diesem Emanationsvorgange nicht, da auch der „Ratschluß" im folgenden nur Momente der Überlegung, keine Willensmomente in sich enthält. Die Emanation hat also als ein rein intellektueller Vorgang zu gelten. Aus den intellektuellen Inhalten der Hochwelt entwickelt sich die niedere Welt.

[3]) d. h. individuelle. In der idealen Existenz existieren also noch keine Individuen der materiellen Dinge, sondern nur ihre Spezies.

[4]) Während die Ursachen in den aktiven Prinzipien der Hochwelt zu suchen sind, liegen die Daseinsbedingungen in der Disposition der aufnehmenden Materie.

[5]) Nach dieser Auffassung gilt der Ratschluß als das prius — eine sehr ventilierte theologische Streitfrage. Jeder Ausführung, also der Schicksalsbestimmung, muß ein Überlegen vorausgehen. Vergl. S. 81, 28—S. 83.

[6]) Die Phasen dieser „begrifflich"-intellektuellen Entwicklungsreihe sind 1) die Existenz der Dinge im Wesen Gottes im Begriffe des Seins, also der höchsten Abstraktion und Einheit; 2) ihre Existenz in den reinen Geistern, die die Spezies aller Dinge darstellen, 3) ihre Existenz in den Seelen der Sphären, die sich Phantasiebilder der materiellen Individua bilden. Vergl. S. 183.

[7]) d. h. dieses „zweite, allmähliche Hervorgehen" aus der Weltseele oder den Weltseelen zur individuellen Existenz beginnt mit der Tafel, d. h. dem seelischen Prinzipe.

die reine Abstraktion [1]) ist. Treten sie dann in die Tafel ein, so werden sie zu Einzeldingen determiniert. Die Schicksalsbestimmung geht also zweifellos von der Tafel aus [2]).

7. Über die Natur einer negativen Ursache (Nr. 48 b).

Man könnte sagen, daß eine Ursache deshalb nicht verursachend wirkt, weil ein Hindernis für ihre Tätigkeit besteht. Wird dieses Hindernis beseitigt und vernichtet, dann wird die Ursache wirkend. Nun kann aber das Vernichten [3]) (der Hindernisse) in endloser Folge gedacht werden [4]), und daher gelangt man in der Kette der Ursachen nicht zu einem Anfange, von dem aus die Ursachen der Dinge in geordneter Folge herstammen. Darauf erwidern wir: Dieses Nichtseiende (das die Veranlassung und Ursache für die Wirkung würde) [5]) kann kein vorausgehendes [6]) sein (das den Charakter der Wirkursache hätte), sonst könnte die Betätigung der Ursache [7]) nicht entstehen; (denn die nichtseiende Ursache kann keine Wirkung hervorbringen). Daher ergibt sich,

---

[1]) wörtlich: die reine Zusammenfassung ist. Die Seinsstufe in Gott und den reinen Geistern wird als eine einzige betrachtet, als die universelle. Dieser steht die Seinsstufe in den Seelen und in der Materie ebenfalls als eine einzige gegenüber, als die individuelle.

[2]) Cod. g.: „Die Schicksalsbestimmung wird also individuell determiniert durch die Tafel."

[3]) Vielleicht ist a'dâm statt i'dâm zu lesen. Dann lautet die Übersetzung: „Nun können aber die non entia eine unendliche Kette bilden." Die Darlegung des Kommentators behält dadurch eine Unklarheit, daß das non ens, von dem sie handelt, sowohl als Wirkursache — diesen Gedanken verfolgen die Parenthesen im Texte — als auch wie ein removens impedimentum causae gedacht werden kann.

[4]) Es liegt der Gedanke zugrunde, eine series infinita realer Dinge ist unmöglich, aber eine series infinita non-entium wäre denkbar.

[5]) oder: das das Hindernis der Ursache entfernen würde.

[6]) Auf Grund des Gegensatzes zu dem „inhärierenden" non ens könnte man unter dem „vorausgehenden" ein substantiell gedachtes non ens — dieses müßte der Wirkung selbstverständlich vorausgehen — verstehen.

[7]) wörtlich: „die Betätigung seines (des non ens) Charakters als Wirkursache." Es ist also wohl nicht als einfaches removens impedimentum gedacht. — Oder: wird das impedimentum entfernt, ohne daß damit die Wirkung „gleichzeitig" eintritt, ist also das removere impedimentum der Wirkung „vorausgehend", so muß wieder ein neues agens postuliert werden, das die Ursache zur Tätigkeit bringt.

daß dieses Nichtseiende ein inhärierendes (und mit der Betätigung der Ursache gleichzeitiges) sein muß. Das Nichtseiende also, das dem Dinge von außen zukommt[1]) (dasselbe also nicht verursacht, sondern es bereits als bestehend voraussetzt), dieses ist es, das für dasselbe die Stelle der Ursache einnimmt. Auf diese Weise ergibt sich notwendigerweise, daß ein Ding zunächst existiert[2]) (als Substrat des Nichtseienden); dann würde es vernichtet werden[3]) (indem das „gleichzeitige" Nichtsein ihm inhärierte), und auf diese Weise würde die reale Existenz in das Nichtseiende (das ursächlich wirken soll) Zutritt haben, und so ergäbe sich, daß man zu einem ersten Verursacher gelangt (denn der regressus in infinitum ist dann nicht mehr möglich, wenn alles Nichtseiende ein Seiendes voraussetzt. Damit wäre also dieser Einwand gegen den Gottesbeweis entkräftigt).

8. Die Determination des freien Willens (Nr. 49).

Die Überzeugung des Menschen (der eine frei gewollte Handlung ausüben soll) z. B. von der Nützlichkeit eines Dinges, die ihn anregt, dasselbe zu erreichen, diese selbst kann nicht durch einen freien Willensakt verursacht sein, weil der[4]) freie Willensakt selbst eine andere „Überzeugung" (die den freien Willensakt hervorbringt) im Geiste voraussetzt und weil dann

---

[1]) Also eventuell das removens impedimentum causae oder in der anderen Auslegung das als Akzidens einer sog. negativen Ursache aufgefaßte non ens. „Von außen hinzukommend" ist ein Ausdruck für die Gleichzeitigkeit beider und das Inhärenzverhältnis des einen zum anderen. Der Ausdruck eṭ-ṭârî „das hinzufliegende", übersetzt als das von außen hinzukommende, erinnert in etwa an das aristotelische *θύραθεν ἐπεισιέναι Z. γενεσ. β.* 3. 736 b 28 (u. 6. 744 b 22): *λείπεται δὲ τὸν νοῦν· μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.*

[2]) Damit ist vermieden, daß das reine Nichtsein zur Ursache wird. Das Existierende ist in der einen Auffassung eine positive Substanz, der das non ens inhäriert. Das Compositum aus beiden soll dann Ursache werden. In der anderen Auffassung ist es die Ursache, deren impedimentum entfernt werden soll. In jedem Falle enthält also die „negative Ursache" ein positives Element.

[3]) Oder in der anderen Auffassung: „dann träte das non ens ein", indem das impedimentum causae entfernt würde.

[4]) wörtlich: „weil der vorausgehende freie Willensakt seinerseits wiederum hervorwächst aus einer anderen Überzeugung."

die Frage bezüglich (der Entstehung) dieser „Überzeugung" in endloser Folge wiederholt würde. Daraus ergibt sich, daß die „ethische Überzeugung" eine Ursache der freien Handlung ist, die selbst nicht wieder auf einem freien Willensentschlusse beruht [1].

Setzen wir einmal voraus, daß der freie Willensentschluß nicht im Menschen entstehe [2]. Wenn derselbe nun von ihm ausgeht [3] auf Grund eines (früheren) freien Willensentschlusses, so muß jener in ihm zeitlich entstehen [4]. Wenn er aber nicht von ihm als von seiner Wirkursache ausgeht [5], dann muß er von einer anderen Ursache herkommen. Er ist also nicht selbständig in seiner freien Handlung, und trotzdem dieselbe frei ist, muß sie also schließlich zurückgehen auf den ewigen Willensentschluß Gottes. Dieses aber beweist nicht, daß die freie Handlung in keiner Weise von ihm ausgehe (verursacht werde), sondern nur, daß sie nicht durch freien Willensentschluß von ihm hervorgerufen werde. Die Verneinung des Besonderen [6] ergibt aber noch nicht die Verneinung des Allgemeinen (daß der Willensentschluß in keiner Weise vom Menschen ausgehen könne); denn er könnte von ihm stammen auf dem Wege des unfreien Verursachens. Aus diesem Grunde gibt es keine Handlung [7], die absolut frei

[1]) Diese Art des Determinismus würde die Willensfreiheit nicht tangieren. Sie käme einem Indeterminismus gleich, wenn nicht die Lehre hinzugefügt wird, daß die „Überzeugung" einen nötigenden Einfluß auf den Willen ausübt. Dies scheint allerdings die Lehre Ismâ'îls und des Kap. 49 der Ringst. zu sein; denn das Verhältnis der „Überzeugung" zum „Willensakte" ist das der Ursache zur Wirkung. Dieses aber ist ein notwendiges und daher unfreies

[2]) d. h. nicht „neu werde", sondern von Anfang an in ihm vorhanden sei.

[3]) d. h. sich auf Dinge der Außenwelt erstreckt und in actu secundo auftritt.

[4]) Damit gelangt man also zum Gegenteil der ursprünglichen Annahme, daß der Willensakt nicht „entstanden" sei. Die schweigend angenommene Voraussetzung ist die, daß jedes aktuelle Wirken eines Handelnden neben dem inneren Willensentschlusse, der als unentstanden vorausgesetzt wird, noch einen weiteren Willensakt postuliert, der den actus secundus hervorbringt. Denn in dem ersten Willensentschlusse liegt noch nicht die causa adaequata der Handlung. Sonst müßte die äußere Handlung ebenfalls immer vorhanden sein, da ja die causa adaequata unentstanden vorausgesetzt würde.

[5]) d. h. wenn die neben dem inneren, unentstandenen Willensentschlusse postulierte Ursache nicht in dem Handelnden selbst liegt, dann muß sie in einem anderen gesucht werden.

[6]) d. h. der Willenshandlung als einer freien.

[7]) Cod. f.: aus diesem Grunde ist seine Handlung nicht absolut frei.

wäre; sondern ein unfreies Verursachtsein (eine necessitas interna) tritt in dieselbe ein, und daher bezieht sich das Pronomen in dem Ausdrucke: „eines andern als er“ [1]) auf den freien Willensentschluß. Die consequentia ist demnach richtig [2]); das consequens (der gefolgerte Satz) selbst aber bietet Anlaß zu Schwierigkeiten [3]).

Der freie Willensentschluß kann nicht vom Menschen allein herkommen, sonst müßte er (weil ursachlos) immer im Menschen vorhanden sein (denn er wäre nicht von einer äußeren Ursache hervorgebracht, noch kann er nach den Ansichten des Philosophen aus den Fähigkeiten, denen das aktuelle Wirken fehlt, allein entstehen). Die Annahme besagte aber das Gegenteil (daß er zeitlich entstehe).

9. Die Erschaffung ein intellektueller Vorgang.

Der „ewige Willensentschluß“ Gottes ist das ewige Wissen [1]) Gottes, das das Weltall in seiner Ordnung notwendig verursacht, so wie es in Wirklichkeit ist; denn die Dinge gehen vom Wesen Gottes (per se) auf Grund dieses Wesens aus [5]). Das ewige Wesen Gottes muß ja eine vollkommene [6]) (adäquate) Ursache für eines [7]) dieser Dinge sein, sonst könnte keines zur Existenz gelangen. Ist

---

[1]) S. 30, 3 v. unt. = arab. Text S. 288, 14.

[2]) d. h. es ergibt sich folgerichtig, „daß alles Gute und Böse“ von Gott in erster Linie ausgeht. S. 32, 5–7.

[3]) Diese Schwierigkeiten bilden das Problem der Prädestination: wie kann eine Handlung „frei“ genannt werden, wenn sie von unfehlbar sicher wirkenden Agenzien abhängt, die der freien Wahl nicht unterstehen! Zugleich ist damit das Problem gegeben, inwiefern Gott zum Bösen in Beziehung steht. Insofern das Böse ein ens und ein actus ist, muß es von Gott verursacht sein. Vergl. Thomas, Summ. theol. q. 49. art. 2.

[4]) d. h. das S. 31 letzte Z. als „ewiger Willensakt“ bezeichnete ist nicht etwa eine freie Wahl in Gott — dies würde gegen den Begriff „Ursache“, die notwendig wirken muß, verstoßen — sondern ist nichts anderes als der Archetypus des Geschöpflichen im Wissen Gottes.

[5]) Alles, was auf Grund des Wesens verursacht wird, steht im Gegensatz zu dem, was durch freie Wahl geschieht, und entsteht naturnotwendig. So wird z. B. das Fallen des Steines als auf Grund seines Wesens sich ereignend bezeichnet.

[6]) Die vollkommenen Ursachen wirken notwendig, die unvollkommenen zufällig und eventuell frei.

[7]) Gott, der einzige, verursacht direkt nur ein einziges Wesen, den ersten Verstand.

Gott nun aber adäquate Ursache für dieses Ding, dann gelangt dasselbe „notwendig" zur Existenz, wenn diese Ursache existiert. Sonst ergäbe sich ein Mißverhältnis [1]) zwischen der adäquaten Ursache und ihrer Wirkung. Wenn nun das ewige Wesen Gottes gleichzeitig [2]) mit diesem Dinge (dem ersten Verstande) existiert, das nur eines sein kann, so sagen wir, daß sie beide zusammen adäquate Ursache werden müssen für ein drittes (die Weltseele) [3]), und so geht der Prozeß des Verursachens weiter, bis daß die gesamte Kette der existierenden Dinge geordnet ist. Es ist nun aber zugegeben, daß Gott die Dinge erkennt in einem Wissen, das ihrem Hervorgehen aus Gott vorausgeht [4]). Ein jedes Ding, das Gott verursacht und das Er zugleich als solches erkennt, ist identisch mit dem, was man als von Gott gewollt bezeichnet [5]). Denn ein Ding geht von einem andern per se [6]) hervor entweder durch Naturnotwendigkeit oder auf Grund eines Willensentschlusses. Nun aber ist jede Handlung, weil sie von einem erkennenden Prinzipe ausgeht, nicht Wirkung naturnotwendigen Entstehens, und daher muß sie auf Grund eines Willensentschlusses [7]) entstehen. Alle

---

[1]) Die adäquate Ursache verhält sich so, daß das Wirken auf Grund ihres Wesens, primo et per se aus ihr hervorgeht. Ist nun aber das kausale Wirken in dieser Weise „notwendig", dann kann auch die Wirkung nur „notwendig" erfolgen. Es stände im Widerspruch zum Wesen der Ursache, würde die Wirkung nicht notwendig aus der Ursache entstehen.

[2]) Wirkung und „notwendig" wirkende Ursache sind gleichzeitig.

[3]) Cod. g.: „das aus ihnen beiden stammt, wie wir dargelegt haben."

[4]) Als „vorausgehend" wird im prägnanten Sinne die causa efficiens bezeichnet.

[5]) Erkanntes und Gewolltes sind identisch, da Sein Wissen dasselbe ist wie Sein Wollen. Wie dieses „Gewollte" zu verstehen sei, zeigt die Auseinandersetzung über den freien Willen, Psychologie Nr. 8. S. 422. Das „Erkannte" bringt das „Gewollte" in der Weise hervor, wie eine Ursache ihre Wirkung, d. h. notwendig. Ist das „Erkannte" und „Gewirkte" als Gewolltes zu bezeichnen, dann existiert also neben dem intellektuellen Teile des Schöpfungsaktes und neben dem ursächlichen Wirken kein besonderes, von diesen beiden verschiedenes Moment, das als voluntaristisches zu bezeichnen wäre.

[6]) per se, d. h. wörtlich: „durch das Wesen selbst", notwendig, auf Grund seiner Natur.

[7]) In Gegenüberstellung zur naturnotwendig, d. h. unbewußt wirkenden Ursache bezeichnet der Willensentschluß hier die auf Grund eines erkannten Objektes in bewußter Weise notwendig wirkende Ursache. Das „erkennende" Prinzip enthält nicht etwa eine freie Wahl, die Willenshandlung. Diese

Dinge gelangen deshalb auf Grund des ewigen Willensentschlusses zur Existenz. Dieser Wille, der ewig ist, wirkt nun entweder unvermittelt (indem er den ersten Verstand erschafft) oder durch Vermittlung (indem er durch Vermittlung des ersten Verstandes die übrigen Geschöpfe hervorruft). Der Grund, weshalb der göttliche Wille dasselbe ist wie das Wissen Gottes von den Weltdingen, liegt darin, daß die Objekte seines Wissens als gewußte notwendige Konsequenzen seines Wesens sind und von Gott selbst auf Grund seines Wesens[1]) erstrebt werden. Alles aber, was sich so verhält, ist Objekt des göttlichen Willens, und daher ist das Gewußte, insofern es ein Erkanntes ist, primo et per se identisch mit dem Gewollten; das Gewollte ist daher sein Wissen selbst[2]). Es geht daher dem Wesen (nicht der Zeit) nach den existierenden Dingen und ihrer Ordnung voraus. Der freie und ewige Willensentschluß Gottes, nämlich sein Wissen (von den Weltdingen), verursacht daher notwendigerweise die Ordnung, auf der das Weltall gegründet ist. Denn die Ordnung, in der das Weltall existiert, ist eine real-konkrete Ordnung, und diese ist eine Folge[3]) und eine Konsequenz der real-begrifflichen Ordnung im Wissen Gottes.

10. Das Erkennen durch Vermittlung.

Der Beweis durch Erschließen eines Gegenstandes (Nr. 50. 32, 15—25 „die vermittelte Wahrnehmung") hat zum Zweck, ein Ding zu erfassen, das für den Erkennenden nicht aktuell oder

---

ist also gleichbedeutend mit voluntarium, nicht mit liberum. Das naturnotwendige und das gewollte Wirken stimmen also darin überein, daß beide unfrei sind.

[1]) Sie werden also in unfreier Weise erstrebt. Wie das Wesen Gottes sich in Bezug auf seine intellektuelle Seite notwendigerweise zu den Dingen erkennend verhält, so steht es ihnen gleichfalls notwendigerweise in Bezug auf seine voluntaristische Seite wollend gegenüber.

[2]) Wenn das Wissen alle Funktionen ausübt, die sonst dem Wollen beigelegt werden, dann ist letzteres als selbständige Funktion geleugnet. Im Grunde bezeichnet also Wissen und Wollen in Gott dasselbe reale Sein nach verschiedener Hinsicht, je nachdem es aufgefaßt wird als die Dinge erkennend' oder als sie hervorbringend. Der Unterschied ist nur ein logischer.

[3]) wörtlich: „ein Sprößling", d. h. also ein notwendig hervorkeimendes Resultat.

präsent ist. Wäre es präsent, dann wäre der Beweis durch Erschließen nicht mehr erforderlich. Jedoch ist dasjenige, das man erschließt, nicht einfachhin „abwesend“, sondern nur „vor“ dem Beweise, nachher aber nicht, und dann unterscheiden sich das durch Erschließen Erkannte und das auf andere Weise (d. h. durch Vermutung oder Experiment) Erfahrene nicht voneinander. Das Objekt ist daher ausschließlich entweder auf Grund einer Vermutung (d. h. des Erschließens) oder einer direkten Erfahrung präsent. Die Behauptung, das eine sei ein „Abwesendes“ [1]), das andere kein solches, ist also grundlos aufgestellt [2]); man müßte denn sagen, daß nur dasjenige, was ausschließlich durch direkte optische Wahrnehmung erkannt wird, als präsent zu bezeichnen sei; denn die vollkommene Unwissenheit *(κατ' ἐξοχήν)* ist diejenige, die dadurch entsteht, daß man das Objekt nicht sieht [3]). Oder man müßte sagen, daß dasjenige, was „erschlossen“ wird, nicht so, wie es erwartet wird [4]), erkannt [5]) ist, so daß es also gleichsam nicht präsent ist.

11. Gott ist über den Raum und die quantitative Teilbarkeit erhaben (Nr. 52. 34, 27).

Gott, der Wahre, ist nicht räumlich; denn dann müßte er eine bestimmte Lage haben. Ferner besteht Er entweder durch

[1]) „Abwesend“ hat in diesen Ausführungen die Bedeutung des geistig oder sinnlich nicht Erkannten. Auf Grund des aufsteigenden Rauches erschließen wir das Feuer. Dasselbe ist dann also nicht mehr „abwesend“, sondern in gewisser Weise präsent, selbst wenn es direkt nicht sinnlich wahrnehmbar ist.

[2]) Der Grund dieser scheinbar nur terminologischen Auseinandersetzung ist die theologische Tendenz. Gott ist dem Mystiker ein Präsentes, obwohl er nur durch Erschließen erkannt wird. Der Mystiker behauptet ein Schauen Gottes zu besitzen und daher muß er die Lehre aufstellen, Gott sei ihm präsent und auch das durch Beweis erschlossene könne „präsent“ genannt werden.

[3]) Danach müßte man alles nicht direkt Gesehene im eigentlichen Sinne als „Unbekanntes“ und „Abwesendes“ bezeichnen und dann wäre keine Inkonvenienz mehr damit verbunden, auch Gott ein „Abwesendes“ zu nennen.

[4]) Der Gedanke ist wohl der, daß das Objekt (Gott) nicht so wie es seiner Würde entsprechend wäre erkannt wird. Auch in diesem Sinne ist es nicht inkonvenient, Gott als „abwesend“ zu bezeichnen.

[5]) Weil es nicht im eigentlichen Sinne als „Erkanntes“ gilt, läge auch kein zwingender Grund vor, es als „präsent“ zu bezeichnen.

sich (per se und a se) oder durch einen andern (ab alio). Durch einen andern kann er nun nicht bestehen; denn dieses widerspricht seiner wesenhaften Notwendigkeit, und so bleibt nur noch übrig, daß er per se [1]) existiert. Dann aber kann Er in keiner Weise teilbar sein; denn dasjenige, was in seinem Wesen bestimmte Teile hat [2]), unterscheidet einen oberen und unteren Teil, ein Rechts und ein Links, und muß daher in Teile zerfallen. Die Teilbarkeit aber hat zur Folge, daß das Ding zusammengesetzt ist. Dem aber widerspricht, daß es wesenhaft notwendig ist. (Weil in Gott also Wesenheit und Dasein zusammenfallen, ist Er unteilbar und unräumlich.)

Daraus, daß Gott frei ist von dem, was wir erwähnt haben (von der Teilbarkeit), ergibt sich nicht, daß in seinem Wesen kein Verhüllendes (Nr. 52. 35, 10) sei; denn er könnte seinem Wesen eigentümliche Akzidenzien [3]) besitzen, die ihn verhüllen. Oder man müßte sagen, daß auch die in seinem Wesen begründeten Akzidenzien [4]) nicht existieren; denn in der Realität existiert nur Sein Wesen allein. Von diesem bildet sich der Verstand Abstraktionen, die logische Relationen besagen, indem er entweder Sein Wesen in sich betrachtet oder in seiner Relation zu einem andern. Die Behauptung, diese Akzidenzien verhüllten sein Wesen, ist durchaus unzulässig [5]).

Keine Existenz ist vollkommener als die seine; denn Er ist die höchste Vollkommenheit. Nun aber kommt keinem der existierenden Dinge diese gleiche Bestimmung zu, und daher ist Er der Vollkommenste.

---

[1]) Sein Dasein besitzt er also dann auf Grund Seines Wesens. Vergl. R. Nr. 1.

[2]) Cod. f.: „was seinem Wesen nach räumlich ist."

[3]) Besser: aus dem Wesen resultierende, also nicht äußerlich anhaftende Bestimmungen besitzen, wie z. B. die, daß er kein universale ist, die Ihn unerkennbar machen müßten.

[4]) Also nicht nur die Seinem Wesen äußerlich anhaftenden.

[5]) Rein logische Akzidenzien können die Erkenntnis nicht hindern, also kein Verhüllendes bilden. Dann aber ist es Sein Wesen selbst, d. h. der Mangel des Charakters der Universalität in ihm, der den Grund des Verhülltseins bildet.

12. Gottes Wissen.

Das Wissen Gottes (Nr. 54) von den Dingen, die ja ausgehen von seiner Macht, ist nicht von diesen selbst hergenommen in der Weise, wie wir unser Erkennen von den Dingen selbst entnehmen. (Er schöpft dieses Wissen vielmehr aus Seiner eigenen Natur); denn Er begreift sein Wesen, und daraus ergibt sich notwendig, daß er dasjenige kennt, was sein Wesen notwendig verursacht [1]). Sein Wissen von den Dingen ist daher seinem Wissen von sich selbst entlehnt, nicht von einem äußern Dinge.

13. Die Postpraedicamenta des prius und posterius.

Das Früher (Nr. 54. 36, 29 ff.) bedeutet (neben anderen auch) ein Früher der Zeit nach, und dies ist ein solches, das nicht zugleich besteht mit dem (ihm korrelativen) Später, d. h. es ist eine Art des Früherseins, deren Wesen allein (per se) der Grund dafür ist, daß es nicht mit dem entsprechenden Später verbunden sein kann [2]). In dieser Art des Früher kann man die Teile der Zeit ins Auge fassen, und zwar entweder in Bezug auf das, was in ihnen stattfindet, wie z. B. das, was am Anfange und was am Ende des Monats sich ereignet, und ihre Relation. Oder man betrachtet diese Zeitteile selbst wie den Anfang des Monats in Beziehung zu seinem Ende. Wenn nun auch [3]) einer dieser Teile (das prius) sich verhielte wie die causa disponens für den andern (das posterius), so würde dennoch die Definition des zeitlich Früheren (die besagt, daß das prius nicht mehr existieren darf, wenn das posterius eintreten soll) deshalb nicht falsch werden; denn die Ursache dafür, daß in dieser Weise (als causa disponens) das Vorausgehende nicht gleichzeitig sein kann mit dem unmittelbar Folgenden, ist die, daß das Folgende (posterius) die

---

[1]) In der Ursache ist die Wirkung bereits enthalten; denn in der Wirkung ist keine Realität enthalten, die nicht aus der Ursache ihren Bestand entnähme.

[2]) Die Natur der Zeit ist so geartet, daß in ihr das Später nur dann eintritt, wenn das Früher nicht mehr existiert. Früher und Später können in ihr nicht gleichzeitig sein, wie im Raume.

[3]) oder: Wenn nun auch einer dieser Teile selbst die Disposition für den anderen (den folgenden) bildete, so . . .

Nichtexistenz des Vorhergehenden (prius) voraussetzt, ohne jedoch, daß das priorem esse des Vorhergehenden das posterius des Folgenden als seine notwendige Wirkung hervorbringt [1]). Kurz: es enthält keine Schwierigkeit, daß in den Teilen der Zeit (zwei Arten des prius) ein Früher sowohl der Zeit als auch der Natur nach zugleich vorhanden sind. In gleicher Weise treffen sogar drei Arten des Früher zusammen, z. B. in dem Verhältnisse des edlen Vaters zu seinem Sohne, indem der Vater sowohl der Natur, als der Zeit und der Würde nach früher ist als der Sohn.

Avicenna sagt in den Kategorien seines Buches über die Philosophie [2]): „Das der Seinsordnung nach Frühere im allgemeinen Sinne ist dasjenige, auf das sich andere Dinge beziehen, so daß das eine näher, das andere entfernter ist. Das posterius im allgemeinen Sinne [3]) ist dasjenige, was in der Ordnung der res relatae jedesmal dem Terminus seiner Relation am nächsten steht [4]).

14. Macht und Wissen sind in Gott identisch.

Avicenna stellte die Lehre auf, daß das Wissen Gottes von den Dingen gleichbedeutend sei mit seiner Macht über sie; denn durch Sein Wissen [5]) allein vermag Er, sie zu erschaffen. Wenn wir daher die Dinge allein dadurch herstellten, daß wir sie erkennen, dann wäre unser Wissen zugleich Macht. Jedoch verhält es sich nicht so; denn das Wort „Macht" in uns bedeutet, daß wir das zustande bringen können, was wir erkannt haben. Dies aber ist gebunden an die vis motiva und die Organe [6]). Wenn dieses nun aber in Gott ausgeschlossen ist und wenn sein Wissen von dem Vorherbestimmten dasselbe zu erschaffen vermag, so

[1]) Dadurch unterscheidet es sich von dem prius natura, das im Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht. In diesem Falle müßten zudem beide, das prius und das posterius, gleichzeitig sein.

[2]) Des Buches der Genesung der Seele.

[3]) Oder: Das posterius im allgemeinen (d. h. vorzüglichen) Sinne ist dasjenige, das von allen res relatae diesem (ersten) Gliede der Kette am nächsten steht.

[4]) In einer Ordnung relativer Dinge ist der terminus a quo der Relation jedesmal das prius, der terminus ad quem jedesmal das posterius.

[5]) Die Schöpfung ist also ein rein intellektueller Vorgang, bei dem wir nur bildlich von einem Willensentschlusse sprechen können.

[6]) In uns ist also Wissen und Wollen verschieden.

ist also sein Wissen „Macht“ [1]). Der Wortlaut des Textes (Nr. 55) scheint jedoch besagen zu wollen, daß die Macht verschieden ist vom Wissen; denn der Umstand, daß (Nr. 13) die Macht erblickt [2]), ist nach der Darlegung Fârâbis Ursache dafür, daß das Wissen von dem Weltall entsteht.

Es ergibt sich aus diesen Ausführungen (Nr. 55), daß nach zwei verschiedenen Hinsichten die Macht und das Wissen in Verbindung stehen mit den zusammengesetzten Wesenheiten; erstens insofern diese in dem Wesen Gottes in abstrakter und idealer Weise existieren, und zweitens insofern sie in der realen Außenwelt, umkleidet mit materiellen Akzidenzien, Dasein besitzen.

15. Der Begriff der Wahrheit (S. 38, 10 f.).

Das Wort Wahrheit wird allgemein gebraucht von der Aussage, wenn das Wirkliche mit ihr übereinstimmt, und in gleichem Sinne auch von der Absicht, wenn sie auf ein Reales geht.

Die Aussage wird als wahr bezeichnet, weil sie mit dem Subjekte, d. h. dem Gegenstande, übereinstimmt, und daher ist der Begriff der Wahrheit in vorzüglichem Sinne [3]) (primo et per se) von diesem auszusagen.

16. Mystisches Streben nach Gott (Nr. 58. 40, 3).

Dadurch, daß du die Eigenschaften (wörtlich: Namen) [4]) Gottes in dich aufnimmst, näherst du dich den Eigenschaften des notwendig Seienden und denen der unkörperlichen Substanzen, und lösest die Verbindungen mit der Körperlichkeit und den Fesseln des Leibes [5]). So nimmst du z. B. den göttlichen Namen des Hei-

---

[1]) In dem Begriffe der Macht (d. h. des Willens) findet sich demnach kein besonderes, voluntaristisches Moment als Unterschied von dem Erkennen.

[2]) oder nach der Auslegung Ismâ'îls „von der Einheit erblickt wird“.

[3]) Der Ursache kommt in eminentem Sinne das zu, was von der Wirkung ausgesagt wird. Das äußere Objekt einer Aussage ist nun die Ursache, weshalb die Aussage als wahr bezeichnet wird. Daher kommt der Charakter der Wahrheit dem äußeren Objekte in vorzüglicherem Sinne zu.

[4]) Nach altorientalischer Auffassung enthält der Name wesentliche Bestandteile des benannten Gegenstandes.

[5]) Dadurch, daß der Mystiker die „Namen“ Gottes in sich aufnimmt, wird er selbst göttlicher Natur und verliert mehr und mehr seine eigene Persönlichkeit, bis er beim Tode in das Nirwana eintritt.

ligen in dich auf, indem du deinen Körper reinigst [1]) von den ihm anhaftenden Mängeln, deine Sinne freihältst von körperlichen Genüssen und Phantasievorstellungen, deinen Geist (den Lebensgeist) nicht erniedrigst durch böse Charaktereigenschaften und tierische Neigungen, deinen Verstand (dein Inneres) abwendest von den Freuden des Diesseits und Jenseits, die nicht Gott selbst sind, und dich dadurch hinwendest zur Kenntnis des Wesens Gottes und zur Kenntnis des Guten, um es zu vollbringen. Auch (der geringste) Schatten, den du von diesem Namen Gottes erwirbst, nähert dich dem Wahren und entfernt dich von dem Geschöpflichen. Ebenso wie der Name des „Heiligen“ verhalten sich die „Schatten“ [2]) der übrigen Namen, und daher bemühe dich, die Schatten dieser Namen in dich aufzunehmen, damit du einen herrlichen Sieg (über die Natur) erringest. Von dieser Welt wirst du dann zur höheren Welt entrückt. Denn in erster Linie erkennen wir die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die uns am nächsten stehen. Indem wir diese aufmerksam betrachten, werfen wir einen Blick in die Welt der abstrakten Substanzen und sehen, wie sie aus der ersten Ursache hervorgeht.

Das in der Zeit Erschaffene ist dasjenige, dessen Nichtsein seiner Existenz der Zeit nach vorausgeht [3]).

17. Gott ist die Liebe (Nr. 58. Ende).

Gott ist das erste und das vorzüglichste Objekt der Liebe, zu dem alle Wesen sich hinbewegen [4]). Er ist daher das letzte Ziel [5]). Nun muß aber die causa finalis (in intentione) ihrer Wirkung vorausgehen (indem sie die Wirkung auf das Ziel richtet), und dadurch ist Gott ein Erstes. Zugleich ist Gott in executione ein Letztes; denn die causa finalis setzt rücksichtlich ihrer Existenz in der Wirklichkeit (als Endpunkt der Handlung) der Ord-

[1]) Es ist an die rituellen Reinigungen zu denken.

[2]) „Schatten“ bezeichnet den Abglanz der Eigenschaften Gottes, den der Mensch, die Archetypen nachbildend, in seiner Natur erlangen kann.

[3]) Im Gegensatz dazu ist das von Ewigkeit her Geschaffene so beschaffen, daß seiner Existenz das Nichtsein nur naturâ, d. h. logisch vorausgeht.

[4]) Vergl. dazu den früher erwähnten Begriff der „Rückkehr“ aller Wesen zu Gott. S. 58 – 59 et passim.

[5]) wörtlich: Das Ziel aller Ziele.

nung nach die Handlung des Wirkenden voraus, und daher ist Gott auch ein Letztes. Nun könnte man einwenden: der notwendig Seiende, der Wahre, der der Existenz nach allen Dingen vorausgeht, kann durch kein Ding verursacht werden (in der Weise wie das Endziel einer Handlung verursacht wird), und daher kann er für keines derselben „Endziel" sein; denn wenn er das letzte Ziel wäre, so müßte er später sein. Folglich kann er nicht (S. 40, 19) „das letzte sein in der Exekution". Darauf erwidern wir: Gott ist letztes Ziel und wird als solches zuletzt erreicht nicht etwa rücksichtlich seiner Existenz in sich (so daß er als letztes Glied in der Kette der Ziele wirklich würde) — dann ergäbe sich die Unmöglichkeit, die oben erwähnt ist —, sondern nur rücksichtlich der Beziehungen zwischen Ihm und dem Menschen, der zu ihm strebt, nämlich der Beziehungen der Nähe, des Erreichens und der Erkenntnis [1]).

Er ist mächtig über das tiefste Nichts, d. h. über das Nichtsein der Dinge, die ihrem Wesen nach das Sein nicht beanspruchen (deren Wesenheit verschieden ist von ihrem Dasein Nr. 1). Erhielten sie keine Einwirkung von außen her, so würden sie von Ewigkeit und in alle Zukunft im Nichts verbleiben.

---

[1]) Durch drei aufeinanderfolgende Phasen erlangt der Mystiker (Gott) sein Ziel: 1. Er nähert sich Ihm, 2. dann verbindet er sich mit Ihm und 3. versenkt sich in Ihn durch Erkenntnis Seines Wesens.

Überblick über das philosophische System Ismâ'îls.

Die philosophischen Systeme sind nach ihren Hauptgedanken, d. h. nach den Entscheidungen, die sie in den Hauptproblemen gefällt haben, zu gruppieren. Das weiteste Problem ist nun das erkenntnistheoretische. Wenn auch die allgemeine Stellungnahme eine teilweise extreme, teilweise gemäßigt-realistische ist, so sind doch vereinzelte nominalistische und positivistische Ansätze — el-Ġazâlî und ibn Haldûn — vorhanden. Die Mystiker neigen hier, wenigstens in Bezug auf den Begriff des Seins, einem extremen Realismus zu. Weniger umfassende Probleme, nach denen in zweiter Linie die Einteilung der philosophischen Systeme vorgenommen werden könnte, sind die der Hauptteile der Philosophie. Den Blicken der mittelalterlichen Denker boten sich zwei „Welten" dar: die materielle Welt „des Entstehens und Vergehens" und die geistig erkennbare der Ideen, d. h. nach heutigem Sprachgebrauche, die äußere und innere Erfahrung. Je nach der intellektuellen Richtung fühlt der eine sich mehr zur idealen — Alfârâbî, Algazâlî und die Mystiker — der andere mehr zur realen Welt hingezogen — die Philosophen unter den Naturwissenschaftlern und Historikern wären hierhin zu rechnen — andere schließlich wollen beide Richtungen vereinigen — Avicenna, Averroes und wohl viele andere. Danach sind ihre Systeme als metaphysische, naturwissenschaftliche oder gemischte zu bezeichnen. Wenn die zusammenfassende Betrachtung eines Systems von derjenigen Idee auszugehen hat, die für dieses System die zentralste ist, so hat die einer mystischen Philosophie von der Gottesidee den Anfang zu nehmen. Ismâ'îls System ist ein metaphysisches. Die Idee des Seins beherrscht sein ganzes Denken. Dadurch, daß er diese mit dem Gottesbegriffe identifiziert, wird die Form seines Systems eine theosophische, und dadurch, daß er das Sein als das einzig Reale betrachtet, eine monistische. Diese Grundtendenz hat für alle einzelnen Probleme seiner Weltanschauung durchgreifende Bedeutung gewonnen. So erscheint auf logischem Gebiete sein Pantheismus in der Definition der spezifischen Differenz, auf psychologischem und ethischem Gebiete in der Auffassung des höchsten Glückes als ein Untergehen im göttlichen Sein. Da das ganze System eine ethische Tendenz hat, so liegt es nahe, zu behaupten, die Eigenart seiner Denkweise sei mehr durch voluntaristische Momente — das Ringen nach innerer Befriedigung — als durch rein intellektualistische bestimmt.

Die Betrachtung seines Systems muß dementsprechend von der Gottesidee ausgehen. Im Zentrum des Interesses steht nicht die Erkenntnis der Natur noch auch die des Menschenlebens, sondern die Spekulationen über Gott, den notwendig Seienden. Aus den Erklärungen Ismâ'îls erhellt, daß er zwei ver-

schiedene Systeme im Auge hat; zwei Seelen leben in seiner Brust. Durchgängig ist es die Gottes- und Weltlehre Avicennas, mit der er das System Fârâbîs erläutert; durch diesen Schleier bricht jedoch häufig eine ganz andere Gedankenwelt durch, eine rein pantheistische! Er will gleichsam sagen: Für die große Masse der Philosophen hat die theistische Auffassung Avicennas zu gelten; die wahren Philosophen aber lehren, daß Gott das reine Sein sei, und außer Ihm nichts „sein" kann. Gott ist das einzige Reale, und neben Ihm kann es nichts „Reales" geben. Alles, was seiend und real ist, hat die Natur Gottes, ja ist Gott selbst.

Verwandt und wesensgleich mit diesen theosophischen Gedanken sind die Spekulationen über Dasein und Wesenheit. Die Beziehung beider ist eine zufällige, nicht eine notwendige, und aus Gott allein, der Fülle des Seins, kann das Dasein der Dinge sich herleiten. Daher betrachtet der Mystiker die Dinge der Welt als Erscheinungsformen des göttlichen Seins. Gott ist das im eigentlichen Sinne Wirkliche. Die Dinge sind nur Scheinexistenzen, in denen die Gottheit sich darstellt. Es existiert nur das Sein, und alle Dinge sind „Attribute" und „Modi" dieses wahrhaften Seins. An Großartigkeit und hohem Gedankenfluge stehen diese Illusionen den Gedanken Spinozas nicht nach.

In der Erkenntnistheorie bewegt sich Ismâ'îl im Grunde in denselben Bahnen wie sein Lehrer Alfârâbî. Das in der oberflächlichen, alltäglichen Sinneserfahrung gegebene, hauptsächlich in optischen Vorstellungen bestehende Weltbild wird in allgemeinste Begriffe zusammengefaßt, ohne daß irgendwie das Bestreben auftritt, den einzelnen Dingen durch genauere Beobachtungen nähertreten zu wollen. Die Begriffe wollen das wahrhaft Seiende wiedergeben und die subjektiv-evidenten Schlüsse zur eigentlichen Wahrheit führen. Alles logisch Evidente ist auch wahr und spiegelt die Außenwelt wider. Den eingeschlagenen Weg verfolgt er jedoch noch weiter als sein Meister: Den abstrakten Begriff des Seins hypostasiert er und erklärt ihn für das einzig Reale. Die Welt der Sinne ist Täuschung, in sich unreal und hindert den Geist, das Wahre zu erkennen — Plotin!

Die Erkenntnis findet dadurch statt, daß die intelligibilen Inhalte aus der Welt der Intellekte auf den menschlichen Geist herabströmen. Ist die Seele nun frei von Leidenschaften und „nicht versenkt in die Finsternis der Materie" (Plotin), so erhält sie eine prophetische Erkenntnis. Ist sie aber durch das materielle Element gehindert, das Geistige ganz zu erkennen, dann bedarf sie des natürlichen Nachdenkens und des Unterrichtes von seiten eines Menschen, damit eine Erkenntnis des Geistigen, wenn auch eine noch so geringe, in ihr entstehe. Auch insofern finden wir eine gewisse Weiterentwicklung, als die aristotelische Abstraktionslehre freilich vorausgesetzt wird aber doch hinter der plotinischen, emanatistischen Erkenntnistheorie in den Hintergrund tritt. Die Harmonisierung der Weltanschauung ist also fortgeschritten.

Betreffs der Logik treten in gelegentlichen Äußerungen hauptsächlich die logischen Kategorien, die quinque voces des Porphyrius zutage, was bei der engen Beziehung seiner Denkweise zu den Neuplatonikern natürlich ist. Die übrigen Begriffe sind die des Aristoteles. Die Begriffsbestimmung der Definition wird S. 100—101 kritisiert, freilich zu Unrecht.

Die Architektonik des Systems ist eine durchgebildete und einheitliche, und kann in dieser Hinsicht sogar einen ästhetischen Wert beanspruchen. Es

entstand wesentlich auf demselben Wege, auf dem sich in vorgeschichtlichen Zeiten der Gottesbegriff bildete — die Grundtendenz des menschlichen Geistes ist darin dieselbe geblieben —. Dieser Weg besteht in einer Projektion psychischer Inhalte in die physische Welt. Das abstrakteste Intelligibile, das Sein, der wesenhaft Notwendige, der Wahre, der Gute, der Eine, das Objekt des Erkennens und Liebens, der Vollkommene bildet die Spitze des Weltbaues. Ebenso wie in dem metaphysischen Begriffe des Seins dem Umfange nach alle Spezies und alle Individua enthalten sind, so befindet sich auch in Gott die Gesamtheit des außergöttlichen Wirklichen, wie in einer ungeteilten Einheit. Auf das Sein folgen naturgemäß die Genera und Spezies der Weltdinge in der Gestalt — nicht der platonischen Ideen; diese werden entschieden verworfen! — aber der ihnen inhaltlich vollkommen kongruenten Geisterwelt, die wie im plotinischen Systeme zugleich Einheit und Vielheit ist. Unter dem Begriffe von der Spezies eines Dinges stehen die Phantasievorstellungen der inneren Sinne und in zweiter Linie die Individua der materiellen Außenwelt — alles nach dem Prinzip der Vollkommenheit geordnet. In gleicher Weise folgen im Makrokosmos auf die reinen Geister die Seelen, die die Sphären beleben und Phantasievorstellungen von den Dingen der sublunarischen Welt besitzen. Das nächste Glied dieser Kette bilden die Wesenheiten, die neben den materiellen Akzidenzien — diese charakterisieren die Phantasievorstellungen — noch individualisierende Materie besitzen, nämlich die Weltdinge unter dem Monde.

Die Entstehung dieses gotischen Domes geht auf dem Wege der Emanation vor sich und erhält auch dadurch eine lebende und alles durchdringende Einheit. Gott ist ein überaus machtvoller Quell blendenden Lichtes. Je mehr sich die Ausstrahlungen des Seins von diesem Zentrum entfernen, um so matter und schwächer werden sie. Die letzten Ausläufer gelangen teils in die ewige Nacht der ersten Materie und bilden die materiellen Dinge, teils in unseren „materiellen", d. h. aufnehmenden Geist und bilden die menschlichen Erkenntnisse. Wir vermeinen die intelligibile Welt zu erkennen, doch wir sehen nur deren flüchtige Schatten, indem wir gefesselt sind an die finstere Materie. Ebenso erblicken die an den Wänden einer Höhle Gefesselten auf der Wand der Höhle nur die flüchtigen Schatten derer, die an dem Feuer, das in der Mitte lodert, vorübergehen.

Die systematische Anwendung der Emanationslehre läßt sich, abgesehen von der Erkenntnistheorie, noch weiter verfolgen in der Thesis von der Ewigkeit der Welt und der Schöpfung als einem intellektuellen Vorgange. An die Emanation schließt sich die Remanation, d. h. die Rückkehr aller Wesen zu Gott, an. Alles, was Licht ist, muß auch zum Lichte zurückkehren. Das Ziel des Menschenlebens ist daher die Rückkehr zu Gott und das Aufgehen im Unendlichen. Daher ist auch die Seele mit allen Fasern ihres Seins bestrebt, sich mit dem aktiven Intellekte zu verbinden und Einwirkungen oder Offenbarungen aus der intelligibilen Welt in sich aufzunehmen.

Die Einheit des Systems wird ferner dadurch erreicht, daß die metaphysischen Begriffe, z. B. die modi entis, die Vorstellungen von Akt und Potenz, die Ursachen, Kategorieen und Postpraedicamenta in allen Teilen der Philosophie in gleicher Weise zur Anwendung kommen. Zudem ist es einleuchtend, daß in allen Teilen des Systems die Ideen nur zu dem Zwecke auf-

gestellt werden, um ein logisch einheitliches Ganze aufzubauen und daß demnach die Begriffe nach der formalen und subjektiven Seite, nicht nach der empirischen und realen gewertet und geschätzt werden.

Die Konsequenz des Systems ist durchgängig eine stringente. Einen kleinen Abbruch erleidet sie durch die auch für Alfârâbî geltende Unebenheit in der Erkenntnis- und Schöpfungslehre (s. S. 300 unt.). Auch die Art der Seligkeit des anderen Lebens enthält eine Unklarheit. Manchmal wird sie als Vereinigung mit Gott bezeichnet, manchmal scheint jedoch nur eine Vereinigung mit dem aktiven Intellekte der Mondsphäre als Inbegriff der Glückseligkeit des anderen Lebens in Frage kommen zu können. Letzteres liegt auch schon aus dem Grunde nahe, weil in einem Emanationssysteme wie dem Fârâbîs jede Stufe nur mit der nächst höheren, der Mensch also nur mit dem aktiven Intellekte, nicht mit Gott in Beziehung und Verbindung treten kann. Die rationalistische Natur der Kausalvorstellungen tritt deutlich in der Lehre von der Schöpfung auf. Wenn immer die adäquate Ursache gegeben ist, dann tritt gleichzeitig mit ihr und nur logisch später die Wirkung ins Dasein. Ist also in Gott von Ewigkeit her die causa adaequata der Welt gegeben, dann ist die Welt, obwohl geworden, anfangslos. Wäre in Gott diese causa adaequata nicht von Ewigkeit gegeben, sondern entstände sie in Ihm erst durch neue Erkenntnisse oder neue Determinationen seines Willens, dann müßte im innersten Wesen Gottes eine Veränderung auftreten.

Die physikalischen, kosmologischen, psychologischen und metaphysischen Begriffe zeugen von verständnisvollem Auffassen der traditionellen Denkweise, ohne einen Fortschritt zu bedeuten. Eine ganz allgemein gültige Beobachtung geht dahin, daß die im Banne der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie sich bewegenden Systeme, sowohl die im muslimischen wie im christlichen[1]) Mittelalter, kaum einige Momente der Weiterentwicklung zeigen. Aller Fortschritt setzt sich im Gegensatz zur herrschenden „aristotelischen" Richtung durch. So sehr hatten sich die empiristischen Direktiven, die der Stagirite in Bezug auf die Naturkunde und die Zoologie gegeben hatte, in der neuplatonischen Auffassung seiner Philosophie verloren. Aus diesen heraus hätte sich eine Umbildung der sokratischen Methode entwickeln können, die zur experimentellen Erforschung der Natur geführt hätte. Anstatt dessen begnügte man sich auf Grund der alltäglichen, unexakten Empirie, die weitesten Begriffe aufzustellen, und vermeinte in ihnen das physisch Wirkliche erfassen zu können. Da nun diese Empirie immer die gleiche bleibt und ebensowenig die Begriffsbildung des Menschen sich ändert ohne Anstoß von seiten der tiefer dringenden Erfahrung, so mußte auch die Philosophie dieser Richtung in großem Maße stabil bleiben. Ein weiterer Hemmschuh der Weiterentwicklung war das Eindringen religiöser Momente in die Philosophie, die den Geist noch mehr von dem eigentlichen Objekte des Erkennens, der physischen und psychischen Welt, abzogen.

Das Werk Ismâ'îls zeugt von intensivem Nachdenken, das sich um so mehr in sich selbst hinein und in die Welt des Abstrakten konzentrieren

---

[1]) Die neuplatonischen Einflüsse in der Philosophie des Thomas v. Aquin sind sehr zahlreich. Besonders ist ihr Begriff der materia prima, ebenso der Gottesbegriff, nicht der des Aristoteles.

konnte, je mehr es sich von der realen Außenwelt abkehrte. Seine Gedanken sind klar und konsequent. Als Zusammenfassung des Weltganzen gaben sie zu ihrer Zeit wohl dieselbe intellektuelle Befriedigung, wie sie heute die dynamische Auffassung verleiht. Für die psychologische Genesis der Begriffe wird man neben einer unsicheren und oberflächlichen Erfahrung und einer unwissenschaftlichen Art der Abstraktion auch einer gewissen poetischen Tendenz einen Einfluß zuerkennen müssen. Der Gedanke: Gott ist das Sein, die Welt ist nur Schein, entbehrt nicht des poetischen Reizes. Noch mehr ist aber eine ethische Richtung zu beachten, die das ganze System darauf hinzurichten scheint, das hochgespannte Glücksbedürfnis des Menschen, der sich vielfach bei dieser kalten Welt der Körperlichkeit nicht bescheiden will, zu befriedigen. Die Mystik will ihm in der Erkenntnis Gottes das höchste Glück verleihen, das ihn über die Vergänglichkeit dieser Welt trösten soll[1]). Es gehört ein großer Mut dazu und zugleich eine nicht geringe Weltverachtung, das, was uns als das eigentlich Reale gegeben ist, als Schein zu erklären, und die Ideen und Gefühle, die wir nur subjektiv empfinden und die uns durchaus nicht als Realitäten der Außenwelt gegeben sind, für das einzig Reale zu erklären. Daher ist das System auch nicht so sehr in Bezug auf seinen Wahrheitsgehalt als vielmehr auf seinen ethischen Wert, seinen logisch-architektonischen Aufbau und seinen poetischen Inhalt zu beurteilen. Das Seziermesser der modernen, empirischen Wissenschaft darf das ätherische Gewebe seiner Gedanken nicht zerschneiden; denn man soll keinem seine Lebenslüge rauben, und glücklich, wer in der realen Welt arbeiten und leben, in der idealen Welt der Illusionen aber empfinden und fühlen kann. Das Werk unseres Philosophen stellt eine große Konzentration des Geistes dar, die alles Wirkliche unter einen einheitlichen, theosophischen Gesichtspunkt zusammenfassen will, und es ist ein erhebender Genuß, sich mit Persönlichkeiten von so hohem Gedankenfluge und so idealer Lebensauffassung wie Alfârâbî und Ismâ'îl zu befassen, sei es auch nur zu dem Zwecke, ihre Illusionen in die große Kurve einzuzeichnen, die das menschliche Denken im Ringen nach Wahrheit zurückgelegt hat. Als Kommentator bewegt sich Ismâ'îl in den Gedankengängen der späteren Entwicklungsphase der Philosophie, die das System Avicennas mit einigen orthodoxen Korrekturen Ġazâlîs darstellen.

Das Ziel aller Philosophie ist die Vervollkommnung des Menschenlebens und das Erreichen des Glückes, also die Ethik. Denn Philosophie soll nichts anderes sein als das Erlangen der höchsten Seligkeit (S. 323, 11) auf dem Wege des vollkommensten Handelns und tiefster und umfassender Erkenntnis. Indem die Philosophie eine Erkenntnis der Welt als eines „Ganzen“ sein will, betrachtet sie die einzelnen Gegenstände des menschlichen Wissens vom Standpunkte des „Ganzen“. Die einzelnen Gebiete werden also nicht als für sich abgeschlossene Gruppen betrachtet, sondern als Teile eines größeren Organismus, einer Einheit.

---

[1]) Vergl. S. 314. Anm. 5. Im Besitze dieser Erkenntnis nennen sich die Mystiker die Wissenden, weil in der höchsten Erkenntnis Gottes für sie zugleich die eindringendste Erkenntnis der Welt verbunden ist. Vergl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. S. 166. Anm. 1.

Ein Gleiches gilt auch von der Ethik. Sie betrachtet nicht nur die Beziehungen des Menschen zu sich und anderen, sondern faßt den Menschen auf als Teil des Weltganzen, wie er unter der Leitung Gottes einem von Gott gewollten Ziele zustrebt, das seinerseits wieder eingeordnet ist in die Weltleitung als Teil eines Ganzen.

Die Ethik betrachtet den Menschen insofern er handelt, zu einem Ziele strebt und dadurch sein Glück erreicht. In diesem Sinne könnte man sie auch bezeichnen als die Lehre vom Glücke. Dieses Ziel wird daher zunächst festgestellt und dann werden alle Fähigkeiten betrachtet, nicht nur die des Handelns nach außen, sondern auch die erkennenden Fähigkeiten, insofern sie auf dieses Ziel gerichtet sind.

Die Ethik ist also die Lehre vom vollkommensten Leben, der höchsten Betätigung aller Fähigkeiten. Nach Ismâ'îl findet dieselbe statt in der Versenkung in Gott, dem buddhistischen Nirwana. Wird die Vereinigung mit Gott erreicht, dann schwindet das eigene Bewußtsein, die eigene Persönlichkeit, sogar die eigene Existenz, und der einzige Existierende ist nur Gott.

Der Weg, der zu diesem Ziele führt, ist die Weltflucht, ebenfalls ein buddhistischer Gedanke. Die Seele ist höherer Natur als der Körper und kann deshalb im Körperlichen ihr Glück nicht finden. Je weniger sie sich frei macht von dem, was an den Körper kettet, von den Begierden und Freuden der sinnlichen Welt, um so mehr wird sie in den Staub hinabgezogen und verliert ihre eigentliche Würde, die auf eine höhere Ordnung des Seins hinweist.

Eine besondere Betrachtung verdient die Einteilung der Wissenschaften. Die Wissenschaft soll das Wirkliche erkennen, so daß sie die ganze Fülle der Wahrheit, die in den Dingen enthalten ist, geistig aufnimmt und wiedergibt. Das Wissen wäre sonst kein vollständiges, kein allseitiges. Nun aber ist es für den Menschen unmöglich, die ganze Fülle des Wirklichen in seinen Geist aufzunehmen. Dies kann nur Gott (S. 316). Er ist in diesem Sinne der wahrhaft Weise! Dieses höchste Ideal der Erkenntnis darf also nicht die Definition der den Menschen möglichen Philosophie sein; dann könnte sie nie zustande kommen. Ihre Definition ist vielmehr die Erkenntnis der Dinge, so wie sie der menschlichen Erkenntniskraft möglich und erreichbar ist!

Das Wort Philosophie kann jedoch auch in einem noch weiteren Sinne gebraucht werden. Es kann bedeuten die höchste Entfaltung aller Fähigkeiten des Menschen! die höchste Entwicklung sowohl seiner geistigen, intellektuellen, als auch seiner praktischen Anlagen; also die allseitige Vollendung des Menschen in Theorie und Lebensführung. In dem engeren Sinne bezeichnet sie dann die Gesamtheit der Wissenschaften.

Die Tendenz der alten Denker, in deren Schule Ismâ'îl steht, geht darauf hinaus, in kurzen Zügen ein möglichst klares und übersichtliches Gesamtbild alles Wirklichen zu zeichnen. Daher geht die Richtung der Philosophie darauf hin, möglichst unverzüglich, ohne sich an den empirischen Dingen lange aufzuhalten, zu den allgemeinsten Ideen aufzusteigen. Diese Tendenz findet sich vorzüglich in der Einteilung der Wissenschaften ausgedrückt.

Die Logik findet sich in den vorliegenden Kommentaren nicht systematisch auseinandergesetzt. Sie wird eben vorausgesetzt. Avicenna behandelt an erster Stelle seines Buches über die Philosophie die Logik, aber nicht in

der Weise, daß er sie als einen eigentlichen Teil der Philosophie betrachtet. Deshalb bezeichnet er z. B. die Metaphysik als das 13. Kapitel, indem er nur die acht der Physik und die vier der Mathematik als mit ihr gleichstehende Teile rechnet. Die Logik steht also außerhalb der Philosophie. Sie soll nur eine Disponierung des Geistes für die eigentliche Wissenschaft sein. Nachdem der Geist durch die Logik geschult und denkgewandt geworden ist, tritt er an das eigentliche Objekt des Wissens heran.

Er betrachtet die Natur und bildet sich Begriffe, in deren Inhalt der Begriff der Materie enthalten ist. Diese Begriffe, wie z. B. der der Gesundheit, abstrahieren von einem einzelnen Objekte, einem einzelnen Menschen. Es sind bereits Allgemeinbegriffe (wenn sie nicht den Charakter des Allgemeinen hätten, könnten sie keine Begriffe sein), aber sie abstrahieren noch nicht von der Materie. Diese höhere Abstraktionsstufe findet sich in den mathematischen Disziplinen. Freilich führen sie den Begriff der Ausdehnung, aber nicht den der Materie: Es ist nur eine intelligibele, logische, begriffliche Materie, die ihr Objekt bildet. Die sich an diese anschließende höhere Abstraktionsstufe abstrahiert auch von dieser. So betrachtet z. B. der Physiker die Bewegung eines Körpers, d. h. die Bewegung, wie die des Falles, insofern sie in einem Körper ist; der Metaphysiker aber die Bewegung an sich, ohne Rücksicht darauf, ob sie in einer bestimmten Materie vor sich geht oder in rein geistigen Wesen stattfindet. Ebenso die Ruhe ...

Doch mit diesen Wissenschaften, die sich nach der immer allgemeiner werdenden Natur ihrer Begriffe in dreifacher Stufenfolge (Physik, Mathematik und Metaphysik) von der Materie erheben, hat der Philosoph nur die Außenwelt erkannt. Es gibt noch ein anderes Wirkliche, das Gegenstand seiner Erkenntnis werden kann und das ihm persönlich näher steht als die Dinge der Außenwelt: seine eigenen Handlungen. Während die Dinge von seinem Willen nicht abhängen, bilden die menschlichen Handlungen ein Wirkliches, das von dem freien Willen abhängt. Auch dieses Objekt betrachtet der Philosoph in drei dem Umfange nach verschiedenen und sich aufeinander aufbauenden Stufen. Die Handlungen einer einzelnen Person stellen sich auf diesem Gebiete als das Objekt dar, das den geringsten Umfang hat. Mit ihm beschäftigt sich die individuelle Ethik. Die moralischen Handlungen einer Hausgemeinde als solcher, das Verhältnis des Mannes zum Weibe, des Kindes zum Vater, des Knechtes zum Herrn bilden das Objekt, das den nächst größeren Umfang hat, der philosophia oeconomica, an die sich die scientia politica anschließt, die sich mit den ethischen Handlungen einer größeren Gemeinde, einer Stadt oder eines Reiches befaßt. Ihre Unterabteilungen bilden die Lehre über die Prophetie, weil sie die Offenbarung ist, die sich an ein ganzes Volk richtet und das ethische Leben des Volkes betrifft; ferner die Rechtswissenschaft und die Lehre über die Herrschergewalt.

Es sind dies die aristotelischen Ansichten, die im 15. Jahrhundert noch voll bewußt sind. In den Ringsteinen Fârâbîs scheinen sie nicht ganz zur Geltung gekommen zu sein.

Das System der Wissenschaften ergibt also folgendes Bild:

A. Propädeutik der Philosophie, die Logik.

B. Philosophie.

I. theoretische

Physik, die den Begriff der ponderabelen, d. h. sinnlich wahrnehmbaren Materie faßt.

Mathematik, die den Begriff des Körpers ohne den der Materie bildet.

Metaphysik, die aus inhaltlich immateriellen Begriffen besteht.

II. praktische

individuelle Ethik.

Soziologie im engeren Sinne betr. die Familie.

Soziologie [1]) der größeren Gemeinschaften (Stadt, Staat und religiöse Gemeinschaft).

Die Tendenz der Schrift Ismâ'îls ist aus seiner mystischen Lebensrichtung, also aus seinem Gefühlsleben entstanden, dem die wissenschaftliche Überzeugung Folge leistet. Ihm, dem Sûfî, der die materielle Welt verachtet und nur im Schauen Gottes seine Befriedigung sucht, war Avicenna, das ausschweifende Weltkind, ein Gegenstand persönlicher Abneigung. Mit der betrachtenden und in sich gekehrten Natur Fârâbîs fühlte er sich dagegen geistesverwandt. Im 15. Jahrhundert nun, der Zeit Ismâ'îls, ist Avicenna mit den Korrekturen, die al-Gazâlî an seinem Systeme vorgenommen hatte, fast der einzige in Geltung stehende Philosoph. Alfârâbî schien ganz vergessen zu sein. Gegen diese Mißachtung Fârâbîs tritt Ismâ'îl auf. Er will den bescheidenen, weltabgewandten Mystiker des 10. Jahrhunderts wieder zu Ehren bringen und darum sucht er in seinem Buche nachzuweisen, daß erstens die allgemein angenommenen Lehren, die als die Avicennas gelten, bereits von Alfârâbî mit der wünschenswertesten Deutlichkeit gelehrt wurden und daß ferner diejenigen Lehren, in denen Avicenna von Alfârâbî abweicht, wie z. B. die Definition der laetitia, falsch seien. Alles, was Avicenna der Philosophie neu hinzuzufügen vorgibt, sind eitle Wortfechtereien. Über seine Philosophie fällt Ismâ'îl also das harte Urteil: what is new is not true, and what is true is not new. Alfârâbî ist dem Kommentator der große Denker, der alle wahrhaft tiefen Gedanken in vollendeter Weise für alle Zeiten ausgesprochen hat. Nach ihm ist kein Gleicher aufgetreten.

Die wissenschaftliche Selbständigkeit des Kommentators zeigt sich aber wiederum darin, daß er Ansichten Avicennas, die ihm als philosophisch gesichert erscheinen, rückhaltlos anerkennt. Selbst wenn seine persönliche Ansicht eine andere ist, die Avicennas aber verteidigt werden kann, billigt er parteilos ihre Aufstellung. Dies gilt von der S. 284–85 erwähnten Ansicht, daß das Wissen Gottes betreffs der individuellen Weltdinge von einer Weltseele, die Phantasievorstellungen besäße, vermittelt werden könnte.

Mit der Darlegung der Philosophie Ismâ'îls, d. h. eines Persers des ausgehenden XV. Jahrhunderts, der der mystischen Sekte angehörte, ist zugleich klar geworden, daß auch die mystische Strömung einen Teil der philosophischen Entwicklung bildet. Sie enthält eine für die damalige Zeit „wissenschaftliche" Auffassung des Weltganzen und des Menschenlebens, besitzt philosophische Gottesbeweise (besonders den aus der Zufälligkeit der Dinge, den

[1]) Politik ist die altgriechische Bezeichnung für diesen Teil, die aber hier irreführend wäre.

Kontingenzbeweis[1], eine ausgebildete Lehre über Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften und sein Wirken, über das Weltsystem und die Natur der Körper, die menschliche Seele und das Ideal des Menschenlebens, besitzt ferner eine wohldurchdachte Metaphysik, Logik und Erkenntnistheorie und muß deshalb als „Philosophie" bezeichnet werden. Zudem ist das Verhältnis zur Theologie kein solches, das der sûfischen Richtung den Charakter der freien Forschung raubte; denn unbequeme theologische Lehren und Dogmen werden umgedeutet und allegorisch erklärt, so daß also die Theologie eigentlich der leidende Teil ist, die Philosophie der umgestaltende und aktive. Sogar ganz heterodoxe Thesen (Ewigkeit der Welt, Nirwâna, unfreie[1]) Schöpfung nach Art notwendiger Emanation) stellt der Sûfismus auf, wenn sie ihm philosophisch evident erscheinen. Er ist also keine ancilla philosophiae. Der Einfluß Ġazâlîs, der die wesentlichen Elemente der griechischen Gedankenwelt in die orthodoxen Kreise einführte, hat also mehr positiv zur Ausbreitung und Vertiefung der Philosophie gewirkt, als negativ, d. h. im Verhindern von heterodoxen Anschauungen. Dies ist ein Beweis für die Kritik und Selbständigkeit der Zeit nach Ġazâlî. Selbst in den Fällen, in denen man einige Thesen des letzteren annimmt, geschieht dies nur aus philosophischer Überzeugung (Determinismus der „freien" Wahl, das Vorwissen Gottes erstreckt sich auf die Individua, daher die Vorsehung Gottes ebenfalls), nicht aus Autoritätsglauben. Die Auferstehung des Leibes ist hingegen undenkbar, da das Glück der Seele im Abstreifen der Materie erreicht wird.

Die Eigenschaften Gottes sind, wie nach der Lehre der Mu'taziliten, das Wesen Gottes selbst. Die undogmatischen Lehren haben also die Oberhand gewonnen. Das Werk Ġazâlîs, tahâfut el-falâsifa, d. h. die Vernichtung der spezifisch griechischen Richtung unter den Philosophen, nicht etwa die Vernichtung der Philosophen, hat seinen Zweck nicht erreicht. Überall sehen wir griechische, d. h. neuplatonische Gedanken als wesentliche Bestandteile in das geistige Leben der muslimischen Philosophen aufgenommen. Der Verlauf der philosophischen Entwicklung zeigt also einen Sieg der freieren Richtung über das starre Dogma. Freilich war dieser Sieg der mystischen Richtung nicht danach angetan, eine Entwicklung positiver Wissenschaften zur Folge zu haben.

Eine Verschiedenheit von der älteren Epoche der arabisch-persischen Philosophie scheint darin zu liegen, daß die ältere Periode sich in ihren Zitaten auf die Griechen beruft und in dem Bewußtsein lebt, von diesen die Wissenschaft übernehmen zu sollen. Nachdem diese Aufgabe mit Avicenna gelöst war, scheint auch das genannte Bewußtsein geschwunden zu sein. Daher zitiert die jüngere Periode — so scheint es vorläufig wenigstens — hauptsächlich nur die ältere der arabischen Philosophie, nicht die Griechen. Nach der Phase des Erwerbens der Philosophie von den Griechen tritt die der erworbenen Philosophie ein. Zudem bestätigt sich die Regel, daß es in der Entwicklung keinen Abbruch und kein Überschlagen eines Mittelgliedes gibt. Jede Periode hängt unmittelbar nur von der nächst vorhergehenden, also auch die muslimische und christliche Scholastik vom Neuplatonismus, nicht von Aristoteles ab.

---

[1]) Vergl. dazu Carra de Vaux, Avicenne 275.

Wie für al-Fârâbî so ist auch für seinen Kommentator **Plotin** der eigentliche Lehrer gewesen. Abgesehen von dem Weltsysteme als Ganzem — der Gottheit als dem Einen, der intelligibelen Welt des Nûs, der Weltseele, und der sublunarischen Welt — beweisen dies folgende Einzelheiten. Die intelligibele Welt wird bald als Einheit, als der Nûs, bald als Vielheit, als die in ihm enthaltenen Geister bezeichnet. Das gleiche Verhältnis findet sich in der Weltseele und den mit dieser eine Einheit bildenden seelischen Prinzipien: der Gedanke der Rückkehr aller Wesen zu Gott! die Stufenfolge der Geschöpfe, die nicht auf Grund des Kausalitätsgesetzes, sondern auf Grund des Prinzipes der Vollkommenheit geordnet ist! die Idee, daß das höchste Glück im Erkennen Gottes und in der Abstreifung des Materiellen besteht, die Ekstase! Die Seele ist der Gottheit verwandt; sie vereinigt sich mit dem Körper, indem sie aus der intelligibelen Welt herabsteigt! Gott ist unerkennbar! Gott ist das Licht; das Geschöpfliche ist Finsternis, die entfernt werden muß, damit die Seele sich mit Gott vereinigen kann; Gott ist in jedem Dinge immanent, die Welt „emaniert" aus der Gottheit und ist zum wenigsten „logisch" später als diese, das Weltall bewegt sich um den notwendig Seienden! Gott ist allgegenwärtig durch seine Machtwirkungen, indem er jedem Dinge das Dasein verleiht u. s w.

Neben diesen neuplatonischen Einflüssen, die das Wesen der arabischen Philosophie bilden, wurden die buddhistischen (Pantheismus, Nirwana, Weltflucht), die vielfach von den neuplatonischen nicht zu trennen sind — auch Plotin verdankt den Indern wichtige Gedanken [1] —, bereits erwähnt. Von christlichen Ideen scheint der Trinitätsgedanke, wenn auch nur als logisches Exempel, erwähnt zu sein (vergl. S. 374. Anm. 4).

Die geschichtliche Entwicklung bewegt sich nicht in den individuellen Handlungen als solchen, sondern in den allgemeinen Tatsachen, den Zuständen und Lagen einer Zivilisation, d. h. in dem Allgemeinen, was allen individuellen Handlungen oder wenigstens einem großen Teile derselben gemeinsam ist. Gleiches gilt von der geschichtlichen Entwicklung auf philosophischem Gebiete. Daher sind diejenigen Charakteristika aufzusuchen, die eine große Gruppe von Systemen zusammenfassen und die einen allgemeinen Zustand des philosophischen Denkens ausmachen. Die arabisch-persische Philosophie ist durch eine große Mannigfaltigkeit von Schulen charakterisiert — die griechisch-philosophische Richtung — die naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Bestrebungen, die theologischen Schulen, die Sekte der Visionäre, der Erleuchteten (išrâqîjûn) und der Ṣûfis. Diese Vielfältigkeit ist ein Gradmesser für die Selbständigkeit des Denkens. Freilich ist es für ein unabhängiges Denken nicht erforderlich, neue Systeme aufzustellen. Auch die Annahme der Lehren des Meisters ist durchaus selbständig, wenn sie aus innerer Überzeugung geschieht. Historisch ist es jedoch feststehend, daß immer dort, wo ein selbständiges Denken auftrat, sich in sehr kurzer Zeit selbständige Systeme entwickelten. — Alle die verschiedenen arabisch-persischen Systeme stimmen jedoch in dem sehr ausgeprägten **theologischen** [2] Charakter überein, und je nachdem dieser mehr oder weniger prononciert ist, könnte

---

[1]) Vergl. Picavet, Esquisse. S. 56. Z. 16 u. Lindsay s. Bibliographie im Vorwort.

[2]) Vergl. dazu Picavet, Esquisse. Ch. II.

man die Systeme gruppieren. In den mystischen Lehren und Persönlichkeiten tritt derselbe stellenweise so scharf hervor, daß er pathologische Symptome zeigt. Die sokratische Methode, die in der Begriffsbestimmung das Wesen der Dinge zu erfassen vermeint, ist ferner ein, auch für den Skeptiker Ġazâlî zutreffendes, ganz allgemeines Merkmal. Das gleiche gilt von der aristotelischen Logik, die sich mit dieser Methode naturgemäß verbindet. Das Weltsystem ist ferner neuplatonisch. Die koranischen Ausdrücke und Reminiszenzen sind nur äußerliche Verzierungen. Die Überzeugung herrscht zudem allgemein bei allen arabisch schreibenden Philosophen, daß ihre Systeme im wesentlichen die aristotelische Weisheit enthalten. Eine solche Selbsttäuschung wurde dadurch möglich, daß man bereits seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert den Aristoteles in neuplatonischem Sinne verstand [1]).

Die Entwicklung und Ausgestaltung der Philosophie ist auf der Bühne der Weltgeschichte so vielgestaltig gewesen, daß sie sich nicht für jedes Volk in die von F. Brentano [2]) so geistreich aufgestellten vier aufeinanderfolgenden Phasen in I. die frei forschende, II. die populär-wissenschaftlich verflachende, III. die Skepsis und IV. die Mystik zerlegen läßt. Vielfach haben diese vier Momente als Teile desselben status philosophiae gleichzeitig bestanden und mancher persische Denker hat wie der Kommentator der Ringsteine IV. Mystik und I. freiphilosophische Spekulation in der Gestalt eines „heterodoxen" Mystizismus miteinander zu verbinden gesucht. Sein Mystizismus beugt sich nicht vor den Dogmen, sondern gestaltet letztere um nach den Prinzipien der Wissenschaft seiner Zeit.

Der vorliegende Kommentar ist daher auch zugleich der beste Beweis für die Autorschaft Fârâbîs in Bezug auf die Ringsteine. Es wäre doch eine allzu große Ironie des Schicksals, wenn gerade dasjenige Buch, an dem Ismâ'îl die Überlegenheit Farâbîs über Avicenna dartun wollte, von Avicenna selbst stammte, wie es eine in Beyrut befindliche Handschrift, die dem vorliegenden Kommentare allerdings um 150 Jahre vorausgeht, zu besagen scheint. Die in den Ringsteinen entwickelte Lehre über die inneren Sinne scheint zudem eine logische Vorstufe der entsprechenden Lehre Avicennas zu bilden. Dieser Tatsache wäre jedoch auch dann genügend Rechnung getragen, wenn die Ringsteine in die Jugendzeit Avicennas fielen. Zu erklären wäre dann freilich nicht, weshalb die Überlieferung sie nicht in dem festen Bestande der Schriften Avicennas erwähnt; denn es ist eher zu verstehen, daß diesem, das ganze philosophische Denken der späteren Zeit beherrschenden Philosophen eine Schrift fälschlich beigelegt, als daß eine ihm wirklich zugehörige übersehen und vergessen wurde.

---

[1]) ib. Ch. III.

[2]) „Die vier Phasen der Philosophie." Stuttgart 1895.

Allgemeine Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung 1

Das Buch der Ringsteine Fârâbîs 10

Auszüge zum Texte Fârâbîs aus dem Kommentar des Emîr Ismâ'îl el-Ḥoseinî el-Fârânî 46

Erläuterungen zum Buche der Ringsteine Fârâbîs.

1. Erläuterungen zum Texte Fârâbîs 103
2. Erläuterungen zu den Zusätzen aus der Schule Fârâbîs. Kap. 44—58 252
3. Ergänzungen und Verbesserungen 272
4. Überblick über das System der Ringsteine Fârâbîs . . 295
5. Anhang zu den Erläuterungen. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt, d. h. einer anfangslosen Schöpfung 301

Die philosophischen Ansichten des Emîr Ismâ'îl el-Ḥoseinî el-Fârânî. Ergänzende Beiträge aus seinem Kommentare über das Buch der Ringsteine Fârâbîs 313

Überblick über das System Ismâ'îl el-Ḥoseinîs 469

Indices 480

Inhaltsangabe der Ringsteine.

I. Theodicee und Metaphysik.

Kap. 1—5. Gottesbeweise.

1. Das Dasein und die Individualität stammt nicht aus dem Wesen der Dinge, folglich von Gott.
2. Das Kontingente verwirklicht sich nicht selbst zum Dasein, ist also geschaffen.
4. 5. Die Individuen folgen nicht aus dem Wesen der Dinge, folglich stammen sie von Gott.
6. Logische Erwägungen.

7—10. Gottes Wesen.

7. 8. Einheit Gottes.
9. Wissen Gottes.
10. Eschatologisches.

II. Kosmogonie und Kosmologie.

1—12. Innergöttlicher Prozeß als Vorbedingung der Weltbildung.
13. Weltentstehung.

III. Mystische Ethik (14—25).

14. 15. Wege der Erkenntnis Gottes, theologischer und philosophischer.
16. 17. De fine ultimo. Gott als letztes Ziel des Menschen.
18. Erkenntnis Gottes das höchste Glück.
19. Dies durch Verähnlichung mit Gott erreicht.
20. 21. Abweisung einiger Einwände.
22. Losschälung vom Irdischen ist der Weg zu Gott; christlicher Einfluß und Ṣûfismus.
23. Gott ist die Liebe.
24. Ṣûfisches Versinken in Gott; neuplatonisch-buddhistisch.

IV. Psychologie (26—36).

26. Die menschliche Seele.
27. Seele und Leib.
28. Die Prophetenseele.
29. Angelologie.
30. Anthropologie.
31. Die Seelenkräfte im allgemeinen.
32. Die Seelenkräfte im besonderen.
33. Der Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgang im allgemeinen.

34. Die äußere Wahrnehmung.
35. Gesicht, Gehör, Tastsinn, Geruch und Geschmack.
36. Die inneren Sinne.

V. Erkenntnistheorie als Anhang zur Psychologie (37—42). Objekt der erkennenden Fähigkeiten.

37. Gegenstand der äußeren Wahrnehmung.
38. Gegenstand der inneren Sinne.
39. Gegenstand des geistigen Erkennens.
40. Gegenstand und Art des prophetischen Erkennens.
41. Art des Erkennens der Nicht-Propheten.
42. Das Erkennen im Traume. Illusionen und Offenbarung.

Kommentatorische Zusätze aus der späteren Schule Fârâbis.

I. Erkenntnistheoretische Zusätze.

43. 44. Sinnliches und geistiges Erkennen (Kap. 37—39).
45. Gott unerkennbar. Abschluß.

II. Weitere Zusätze. Verschiedene Probleme. Kap. 46—50. S. 33, 10.

46. Lehre über die Vision und Offenbarung. Vergl. Nr. 29 und 42.
47. Tafel und Schreibrohr. Vergl. Nr. 10 und 13.
48. Kausalität und Freiheit. Vergl. Nr. 9.
49. Prädestinationslehre der Theologen im Gegensatz zur Freiheitslehre der Philosophen.
50. bis S. 33, 10. Die aš'âritische Lehre über die visio beatifica.

III. Systematischer Kommentar zu Nr. 8 u. 9.

1. S. 33, 10—S. 35, 24.
   50. Erklärung des Wortes „libs“ Verhüllung. 14, 22.
   51. Erklärung des Wortes Substrat. 14, 19.
   52. Erklärung des Begriffes „Nähe“. S. 16, 10.
   53. Erkennbarkeit Gottes.
2. S. 35, 25—36, 7.
   53. Einfachheit und Erkennbarkeit Gottes 14, 30.
   54 a. Erklärung des Begriffes der praescientia Dei. Nr. 9.
   54 b. Erklärung des Postprädikamentes „prius“ als Erläuterung des „vorher“ in dem Vorwissen Gottes.
   55. Die Erkenntnis ist Eigenschaft in Gott — ṣifatitisch.
3. S. 38, 8—40, 33.
   55. Erklärung des Begriffes „Wahrheit“. S. 15, 1 f.
   56. Erklärung des Begriffes „Definition“. S. 14, 14.
   57. Erklärung des Begriffes „Substrat“. S. 14, 19 cfr. Kap. 51.
   58. Erklärung der Begriffe Erster, Letzter, Ziel zu Kap. 9.

Anhang über Gottesbeweise und die Natur des Erkennens.

Inhaltsangabe der Beiträge zur Philosophie Ismâ'îls.

Seite

Einleitung 313

Definition der Philosophie 316

Einteilung der Philosophie, d. h. aller Wissenschaften 317

I. Metaphysisch-theologische Auseinandersetzungen . . 323—364

1. Über die distinctio realis zwischen Wesenheit und Dasein 323
2. Notwendigkeit, Möglichkeit und Dasein 340
3. Die drei Stufen des Wirklichen 351
4. Die modi entis ens contingens est necessarium ab alio . 355
5. Individuum und Wesenheit 363

II. Logik. Die Funktionen der Differenz . . . . 364—370

III. Theologische Auseinandersetzungen . . . . 370—392

1. Die Einheit und Einfachheit Gottes 370
2. Die Erschaffung, ein notwendiger, kein freier Vorgang in Gott 380
3. Das Wissen Gottes von Sich und den Geschöpfen . . 380
4. Erkennbarkeit und Verborgenheit Gottes 383
5. Gott erkennt die Weltdinge aus Seinem eigenen Wesen . 387
6. Das Wissen Gottes ist unveränderlich und schöpferisch wirkend 388
7. Das Wissen Gottes erstreckt sich auch auf die materiellen Individuen 392

IV. Kosmologisches, verbunden mit ethischen Ausführungen 392—402

1. Das System des Kosmos 392
2. Die Erkenntnis Gottes aus dem Kosmos 399

V. Ethik. Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des menschlichen Lebens . . . . 402—403

VI. Psychologie . . . . 403—451

1. Die Definition Avicennas von der laetitia . . . 403
2. Die Harmonie der menschlichen Fähigkeiten . . . 412
3. Definition der laetitia und das Ideal des Menschenlebens 413
4. Begriff der Natur 419
5. Subjekt der Erkenntnis 419
6. Beziehung des Psychischen und Physischen . . . 420
7. Die anima vegetativa 421
8. Die Willenshandlung 422
9. Das Erkennen 423
10. Die aestimativa 424
11. Gesicht, Gehör, Tastsinn 426

Seite

12. Der Gemeinsinn 428
13. Die innere Anschauung 429
14. Das Objekt der aestimativa 430
15. Die cogitativa 430
16. Die memoria 431
17. Die Begriffe 433
18. Das Zusammenwirken der Erkenntniskräfte 435
19. Halluzinationen 436
20. Der Traum 438
21. Das Subjekt der Sinneswahrnehmung und der Erkenntnis 445
22. Die Erkennbarkeit Gottes 449

VII. Verschiedenes zu den Kap. 46—58 . . . . . 451—468

1. Die prophetische Erkenntnis 451
2. Die Erscheinung eines Engels 452
3. Die Definition der menschlichen Rede 453
4. Die Vision 453
5. Tafel und Schreibrohr 454
6. Qadar und Qadâ. Der Ratschluß und die Schicksalsbestimmung 455
7. Die Natur der Ursache 456
8. Die Determination des freien Willens 457
9. Die Schöpfung als intellektueller Prozeß 459
10. Das vermittelte Erkennen (Nr. 50) 461
11. Gott ist über den Raum erhaben 462
12. Gottes Wissen 464
13. Die Natur des prius und posterius 464
14. Macht und Wissen sind in Gott identisch 465
15. Die logische Wahrheit 466
16. Mystik 466
17. Gott ist die Liebe 467

Systematische Zusammenstellung der philosophischen Ansichten Fârâbîs und seines Kommentators Ismâ'îl.

Eine zu philosophischen Studien verwendbare Inhaltsangabe herzustellen, ist ein nicht leicht zu lösendes Problem. Es ist für die philosophische Durcharbeitung der Gedanken nicht rätlich, dieselbe alphabetisch herzustellen, weil dann die Zugehörigkeit einer Idee zu der entsprechenden größeren Gruppe und ihre Beziehung zu verwandten Vorstellungen nicht deutlich wird. Ebensowenig darf man sich an den Wortlaut halten, sondern muß dem Gedanken folgen. So genügt es z. B. nicht, betreffs der Frage der anfangslosen Schöpfung die Stellen zu buchen, in denen diese Worte genannt sind; sondern es müssen auch diejenigen Abschnitte angemerkt werden, die dieses Problem sachlich behandeln, ohne das Wort „anfangslose Schöpfung" zu nennen. Die Inhaltsangabe muß also eine solche der Ideen, nicht der Worte sein.

Jeder Abschnitt enthält nun aber einen Hauptgedanken, zu dessen Darstellung eventuell eine sehr große Anzahl von Nebengedanken verwandt werden; sie bewegt sich in umfassenden Ideen, die eine große Summe von Detailideen einschließen. Es ist aber unmöglich, jeden einzelnen Begriff zu notieren. Das Problem liegt also darin, die „charakteristischen" Bestandteile der vorliegenden Weltanschauung herauszunehmen und solche Gedanken zu wählen, in denen eine möglichst große Anzahl von Detailideen einbegriffen sind. Zugleich muß aber das Ganze ein „begriffliches Kontinuum" bilden, wie die Araber sich ausdrücken würden, d. h. die zur Herstellung der Inhaltsangabe herangezogenen Ideen müssen sich inhaltlich eng aneinander anreihen, so daß keine Lücke zwischen ihnen klafft und die Architektonik des ganzen Systemes in die Augen springt. Das Folgende möge ein Experiment zu diesem Zwecke sein.

Die philosophischen Systeme, die im Bannkreise des vorkopernikanischen Weltsystemes stehen, gehen darauf aus, in wenigen allgemeinsten also metaphysischen Begriffen das Weltganze zu verstehen. Daher nehmen in ihnen die kosmologischen und metaphysischen Auseinandersetzungen den größten Raum ein, und erkenntnistheoretische finden sich nur hie und da eingestreut. Das Erkenntnisproblem schien ihnen im realistischen oder gemäßigt realistischen Sinne unzweifelhaft sicher gelöst. Die Systeme der kopernikanischen Weltauffassung nehmen dem gegenüber eine ganz andere Stellung ein. Die erkenntnistheoretischen Erwägungen gewinnen immer mehr an Ausdehnung und systematischer Durchführung, während die naturwissenschaftlichen an Terrain verlieren. Nachdem mit dem Aufkommen ernster Beobachtung und

des wissenschaftlichen Experimentes die eigentliche „Wissenschaft" das Licht der Welt erblickt hatte, drang die Erkenntnis immer mehr und mehr durch, daß die Erkenntnis des physisch Wirklichen nicht leichthin durch geistige metaphysische Begriffe zu gewinnen sei, sondern durch spezialwissenschaftliche Forschung erst nach langen Bemühungen erreicht werden könne. Dadurch scheidet die Naturwissenschaft also mehr und mehr aus der Philosophie aus und wird den Fachleuten überlassen. Die philosophische Behandlung der naturwissenschaftlichen Probleme wird damit als resultatlos und aussichtslos aufgegeben und die Aufmerksamkeit wendet sich in der Erkenntnistheorie den Problemen des menschlichen Denkens zu, indem sie dasjenige kritisch prüft, was der früheren Entwicklungsphase der Philosophie als selbstverständliche Voraussetzung galt. Darin ist zugleich der wahre Fortschritt begründet.

Die hier ausgesprochene Scheidung der Systeme in zwei große Gruppen darf naturgemäß nicht in streng chronologischem Sinne genommen werden. So gehört z. B. das System Spinozas und das der Neuscholastik zu dem Typus der vorkopernikanischen Systeme. Es soll nur der Gedanke aufgestellt werden, daß die Systeme eine charakteristische Gestalt annehmen, je nach der Weltanschauung, unter deren Einfluß sie stehen.

Demnach will das System Fârâbîs eine Welterklärung bieten und das Wesen der Dinge ergründen, eine Aufgabe, die in der jetzigen Zeit als letztes Ziel der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften betrachtet wird. Vor allem sind also die metaphysischen und physischen Ideen aufzusuchen. Letztere wollen die Weltentstehung (Kosmogonie), das Weltgebäude (Kosmologie) und die Zusammensetzung der Körper (Physik im engeren Sinne) darstellen. Die Psychologie bildet einen besonderen Teil dieser Ideen. Da die Philosophie auch Lebensweisheit ist und den Menschen veredeln soll, bildet die Ethik einen besonderen Teil. Die Logik gilt als Vorbereitung auf die Philosophie. An jene lassen sich die erkenntnistheoretischen Bemerkungen ebenso passend anschließen, wie die theologischen an die Metaphysik. Die mathematischen Wissenschaften, die die zweite Abstraktionsstufe bilden, werden auch schon im Altertume den Fachleuten überlassen. Damit wären die hauptsächlichsten Ideenkreise aufgestellt, die in einer Inhaltsangabe zu beachten sind. Es wurde demnach jeder Abschnitt mit zusammenhängendem Gedankengange nach seiner leitenden Idee registriert, ohne daß die dieser dienenden, eng verwandten Vorstellungen besonders angemerkt worden wären. Handelt z. B. ein Abschnitt von dem Ratschlusse Gottes, und unter dieser allgemeinen Idee auch noch von der Vorsehung und Prädestination, so wurde nur ersteres, nicht aber die beiden letzteren Ideen in das Verzeichnis aufgenommen.

Systematische Inhaltsangabe des Systems Fârâbîs einschließlich der Zusätze Kap. 43—58.

Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnis ist nach Alfârâbî ein sich Verähnlichen mit den Dingen. Nr. 19. 23, 1.

1. Ding der Außenwelt als Objekt des Erk. 10, 1. 28, 18 f. Nr. 50. 33, 13—15. Kriterien der Wahrheit. 33, 13—34, 17. 44, 17—45. 43, 25 verschieden vom Begriff. 44, 13—16 unterschieden vom Begriff. 45, 16. 28, 19.

2. Empfindung als Vermittlung d. Erk. cfr. Psychologie. 28, 27—28.

3. Vorstellung als Vorstufe d. Erk. cfr. Psych. II. 32, 9—10.

4. Begriff, Inhalt, Umfang 10, 4. Nr. 19 ist sich Verähnlichen u. Vereinigen mit dem Objekte. a. Entstehung desselb. Abstraktion 20, 26—27. Nr. 33 a ist Einprägung 25, 35—26, 13. 28, 21. 28—29. 29, 20 f. 32, 10. 34, 10—17. 43, 24—45, 15. Begriffsbildung 45, 10. 278, 8. 15. b. Eigenschaften, allgemeine 15, 12 u. singulär. 28, 29. 50, 7. c. Vergleich mit Vorstellung, Empfindung u. Ding. Nr. 48. 44.

5. Zusammentreten d. Begriffe. Assoziation s. Prädikation. Logik II.

6. Kausales Schließen 42, 14. a. Seine Bedingung, Entsteh. 15, 13. 20. 19—21 die Dinge erkennbar durch Gott. 20, 17—21 entsprechend d. Natur des Geistes ist sein Erkennen. 26, 8 göttliche Eingebung. 18, 12 Prinzip d. kausalen Schließens: Für alles, was einem Dinge nicht aus seinem Wesen sich denknotwendig ergibt, muß eine äußere Wirkursache angenommen werden. b. s. Eigenschaften, Notwendigkeit des Denkens. c. Vergleich mit Dingen und Vorgängen der Außenwelt. Extremer Realismus: Begriffliches und Reales decken sich dem Inhalte und der Form nach. 1. s. Ideenwelt, Logos, Engellehre, 2. s logische Ursache, u. s. logische Akzidenzien, u. s. Differenz. 23, 9 reale Verbindung.

Logik.

I. Begriff, allgemeiner. 34, 20 Opposition der B. 39, 15. 17, 20—22. Genus Nr. 6. Nr. 8. 39, 15. Differenz Nr. 6. 13, 3—13. Nr. 7a. 13, 15 nicht in Gott. Nr. 8. 39, 15. species 13, 15. 14, 14 gleich Definition. Nr. 8. logische Akzidenzien. 11, 2—9 zufällige und notwendige. 11, 29—31 notwendig von außen anhaftendes, notwendig von der inneren Natur sich ergebendes, zufälliges Akz.

II. Urteil, Prädikation 12, 20—21. 13, 20. 38, 11. 17, 20. 45, 9. Subjekt u. Prädikat d. Aussage.

III. Schluß. 41, 10 folgert denknotwendig. 41, 12 apodiktischer Beweis. 41, 14 Dilemma.

Kosmogonie.

I. Entstehung des außergöttlichen Seins s. Theologie „Erschaffen". Emanation 14, 23. 26, 8 beim Erkennen wirksam. Anfangslosigkeit der Welt. 12, 19. s. Logik, Früher dem Wesen nach.

II. Im besonderen. 1. Entstehung des ersten Seins aus Gott s. Theologie „Wissen u. Macht". 2. Entstehung des zweiten Seins aus Gott s. Logos. 38, 2. 3. Entstehung der Himmelskörper s. Kosmologie, Himmel. 38, 4. 4. Entstehung der sublunarischen Welt s. Kosmologie Nr. 12 u. 13. 38, 4. 5. Die erste Materie s. Kosmologie Nr. 11—13. Tafel. 6. Rückkehr d. Dinge zu Gott Nr. 25. cfr. Theologie 4. III. 40, 12 f.

Die Kosmologie, das Weltgebäude 58, 21—59, 2.

1. Erstes außergöttliches Sein. s. Theologie.

2. Ideenwelt, Hochwelt. 15, 19. 16, 20 zweites Weltall, Welt des Wissens, des Abstrakten. 16, 11 Gesamtwelt. 16, 22. 57, 8 Gewalten. 38, 2. 3. 58, 8—9. 62, 8. 20, 21. Logos amr 15, 20. 16, 16. 22. 27. 20, 13. 21, 15.

26, 15. 28, 33. 29, 3. 17. 30, 24. 20, 29—30. 17—24. Geist 16, 26. Wort 16, 26. 57, 29. 58, 3—12. Thron 16, 27. Sessel 16, 28. Schreibtafel 16, 3. 12. 24. 21, 4. Nr. 47. 30, 26. Schreibrohr 16, 3. 11. 13. 23. Nr. 47. 30, 23. 25. 7 Himmel 16, 28. Engel 21, 5 f. Nr. 29. 26, 23. Nr. 46. 30, 21. 30. 31. zwei Arten. Prophetengeist Nr. 28. 21, 19. hl. Geist Nr. 40. 27, 1. 29, 18. 26. s. auch Theologie sub Erkennen Gottes.

3. Der Mensch, Leib und Seele, als Mittelstufe des Kosmos (vergl. Genaueres Psychologie) Nr. 26 u. 27. Mensch zusammengesetzt aus Teilen beider Welten, der oberen u. unteren. bes. 20, 28—31. Nr. 30.

4. Sublunarische Welt. 17, 19—27 f. wesentlich verschieden von Gott. 38, 4. 20, 24—26. 29—31. 16, 4. Parallelismus der beiden Welten, Mikrokosmos und Makrokosmos, 20, 34. materia prima 48, 14. 38, 4.

Physik.

I. Substanz und Wesen (s. Metaphys. sub 2) der Körper 273, 24. s. Metaphysik. Substanz u. Substrat. Nr. 51.

II. Eigenschaften der Körper Nr. 27. 25, 13. 27. Akzidenzien s. diese 11, 4 (später als Wesen).

III. Wirken der Körper s. Kausalität.

IV. Beziehungen der Körper. ad 1. Materie s. in Kosmologie. Form u. Wesenheit, Metaphysik.

V. Wunder Nr. 28. 20, 34. 26, 21.

Psychologie.

A. Körper cfr. Kosmos. Der Mensch.

B. Lebensprinzip 22, 12. 19—20. rûh Nr. 17. Fähigkeiten und deren Objekte Nr. 20. 21. 29. 31. I. Vegetative Kraft 22, 3. Nr. 32. a) Ziel u. Tätigkeit II. Animalische Kraft Seele nafs Nr. 17. 22, 3. b) Begierde — Furcht — Zorn 26, 13. 32—33. 28, 3. α. Strebevermögen 17, 34. Lust 18, 2—5. Hoffnung 18, 4. β. Erkenntnisvermögen. 1. Die äußeren Sinne 26, 29. 21, 25. 23, 10. Nr. 38, b. Nr. 34. 35 u. 44. Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack 25, c. Tastsinn 27, 19. Gesichtssinn 23, 21. (Nachbild) 32, 25. Äußere Sinneswahrnehmung 10, 22, direkte und vermittelte 32, 15—25. vergl. d. Sinne. Nr. 37. 26, 5. 19. Nr. 41. 27, 6. 28, 3. 23. 32, 15. 33, 1. 36, 13—14. 2. Inneren Sinne Nr. 33, b. 26, 33. noch unbenannt bei Alfâr. Nr. 42. Gemeinsinn Nr. 369 mit Gedächtnis. Aufnehmende Phantasie 25, 5—6. Cogitativa Nr. 36, d. Instinkt Nr. 36, b. 25, 20. 23, 16. Kombinierende Phantasie 25, 4. Gedächtnis 23, 11. Nr. 36, c. 28, 11. Innere Sinneswahrnehmung Nr. 36. 25, 20—33. nicht das Abstrakte aufnehmend 26, 19. Nr. 41. 27, 23. 28, 6. 13. Traum 27, 13 - 28, 15. Traumdeutung 28, 15—17. Vision u. Illusion s. Traum.

C. Geist ('agl) 21, 22. „Verborgenes“ genannt. cfr. Kosmos 2) Mensch. 22, 4. Nr. 32, c. Nr. 39. Fähigkeiten Nr. 17, besonders 18, 6. Nr. 39. Verstand (Genaueres s. Erkenntnistheorie u. Logik. α. theoretische Nr. 39. 26, 5. 6. 27, 28—31. 28, 25. 29—33. Die aktive, vertreten durch die göttliche Eingebung, 26, 8. Die passive 26, 6—7. β. praktische. Synderesis 22, 25. Wille (Genaueres s. Ethik). Freiheit Nr. 48 u. 49.

Metaphysik.

1. Das Sein 14, 11. Quelle des Seins 16, 35. Nichtsein 11, 12. 43, 28 (Leere). a. Das Seiende, Dasein 10, 8—12, 25. Gottesbeweise 13, 7 - 10 durch die Differenz herbeigeführt. b. Das Notwendige 11, 6. 12, 7. Nr. 7 u. 8. 16, 16. 38, 23. 41, 10. 42, 22. Logisch notwendig 41, 25 und Nr. 7 Gott notwendig seiend. c. Das Zufällige, Kontingente 12, 8—12. 17, 13. d. Das Mögliche Nr. 2. e. Das Unmögliche 12, 6. 16, 14. 45, 8. 14. Logisch unmöglicher Widerspruch 11, 7 u. passim.

2. Potentialität Nr. 6 und passim. 18, 1 Potenz. Aktualität Nr. 6. 11, 10—14. Realität 45, 15. Wesenheit der Dinge. 10,1—13, 2 Beziehung zu Gott. 12, 20—21 gleichwertig dem logischen Artbegriff. 14, 9 als Ganzes, Summe von Teilen. 25, 36 Objekt des Geistes. 29, 15 reale und unreale, also scheinbare Wesenheit. Die Engel 30, 22. 22, 10 = Spezies. Nr. 1 verschieden von dem Dasein 273, 18 und Individualität. Wesenheit, ihre konstituierenden Teile. 10, 11 die Individualität ist kein solcher 11, 1. 13, 16 Differenz ist realer Teil. 14, 19 nicht im Notwendigen. Nr. 16. 20, 23—24 Bestandteile und Attribute eines Dinges. 25, 12—15. 27—29. 273, 20. 274, 30.

3. Das Wahre 38, 10—25. cfr. Gottes Wesen Wahrheit passim. 10, 8—9 Wahrheit des Erkennens besteht darin, daß dem Inhalt des Begriffes ein Gleiches in der Außenwelt entspricht. 18, 8. 43, 27. 44, 8. 5 Falschheit. 19, 36. 11, 7 Widerspruch.

4. Das Gute 22, 21. 40, 10 als Ziel des menschlichen Lebens.

5. Das Schöne 22, 21. Derselbe Terminus ǵamîl bez. gut und schön wie καλός.

6. Einheit (unum) Vielheit des Dinges 14, 31. 16, 8. 16, 24. 42, 16—43, 20. 14, 25. 15, 23. 37, 17. 14, 7. Verschiedenheit 13, 21 (der Zahl nicht der Art nach) 15, 16. Individuum, Individualität. 10, 1—12, 5 u. Nr. 5. 12, 20—25 logisches Individuum. Nr. 6 logisches Individuum gleichgesetzt dem realen. 20, 15 Geist nicht Individuum 15, 11. 40, 5 Einzeldinge, den Zahlen gleichgestellt.

7. Vollkommenheit, Unvollkommenheit 35, 17. 18, 1. 11 relativ für eine Fähigkeit.

8. Endlichkeit, Unendlichkeit 16, 14. 17. 42, 30. 43, 2. 42, 27. 45, 8. 41, 24. Unendlichkeit in den Gliedern der Beweisführung.

9. Einfachheit, Zusammengesetztsein 14, 8—12. 42, 3. 13, 19—20 einfach — teilbar. 14, 9. 43, 3. 14, 6 Teile, quantitative und qualitative.

10. Veränderlichkeit, Unveränderlichkeit 12, 11 vergänglich. 20, 19 Bewegung — Ruhe.

11. a. Substanz 34, 6. 19. 45, 9 logische Substanz, d. h. Subjekt der Aussage 21, 9. 11, 19 reale Substanz. Subjekt der Inhäsion von Akzidenzien. Substrat 14, 19 (verschiedene Arten nehmen teil am Substrat). 14, 21 und Nr. 51 dem S. folgen die Akzidenzien. 34, 6. Nr. 57. b. Akzidens s. in Logik und Physik. Akzidenzien. reale 14, 19. nicht in Gott 25, 12—15. nicht zum Wesen des Menschen gehörend 25, 27. Objekt der äußeren und inneren Wahrnehmung 34, 6. 19—20. Inhäsion d. Akz. 11, 16. 19 u. passim. Qualität, Quantität Nr. 27. Bewegung, Ruhe, Lage, Raum, Teilbarkeit. c. Postpraedicamenta s. in Physik. Postpraedicamenta. Früher u. Später 11, 8.

„folgen", „vorausgehen" 36, 30—37, 12. 35, 30. 12, 15. Nähe Nr. 52 und Ferne 42, 2. Erstes, Letztes Nr. 58.

12. Ursache, Kausalität. 11, 21—25 notwendig wirkende. 11, 28 Ursprung = Gott. 12, 13. Nr. 8. Nr. 9. 15, 11 d. Urs. bilden eine kontinuierliche Kette. Nr. 48. a. Realität der Ursache. Nr. 49. b. Kette der Ursachen. 41, 3—42, 12. 42, 14—43, 21. 31, 30 Ursache der freien Wahl. 42 u. 43. 13, 1. 2. Prinzip der Kausalität: Alles Wirkliche, das einem Dinge nicht aus seinem Wesen (species) zukommt, ist durch eine äußere Ursache in ihm hervorgebracht. 35, 8. Die causae secundae sind nur instrumenta Dei.

Theologie.

Gottesbegriff. 1. Existenz Nr. 1—5. 17, 1 f. existiert vermöge seines Wesens. 41, 9 Ursachenbeweis. 42, 15—43, 20 Beweis aus der Vielheit und Einheit.

2. Wesen. 12, 4 Wesen und Individuum in ihm dasselbe. Nr. 7 der notwendig Seiende. 15, 1 enthält alle Geschöpfe in sich passim; ist Wahrheit. 16, 8. 18. 35, 31 ist Einheit. 16, 35 ist reines Sein. 19, 29 die Liebe bei Gott. 16, 10 Gottes Licht (Plotin). 34, 29. 35, 6 Quelle des Seins. 37, 30.

3. Eigenschaften und innere Tätigkeit, innergöttliches Leben ist Nr. 23 Liebe und Erkennen. a. allgemein. 19, 30 seine innere Tätigkeit. 29, 10. 35, 13—15 frei von Unvollkommenheit. 37, 30. 38, 5. 39, 4. b. einzeln. Erkennen 32, 26. 38, 14. 26 f. seiner Selbst und der Welt 15, 21. notwendig 15, 2, ewig 16, 9. Einheit 43, 17. 20. 16, 8. Liebend 61, 11. 19, 29. Verborgen und sichtbar 15, 3—8. über alle Vollkommenheit erhaben 19, 33. Allmacht 36. 18. 38, 1. 40, 26. Einfachheit Nr. 7. Gott in a) Differenz, b) Individuationsprinzip, c) Quantität und Qualität absolut einfach. 14, 24—25. 15, 1 auch im Erkennen der Welt keine Vielheit. 16, 8 Gott ist seinem Wesen nach die Einheit (Pythagoras). Nr. 16. 35, 31 f. 37, 21. 16, 8. 17. 19. 42, 15—43, 20 Beweis der Einheit und Einfachheit Gottes. 17, 19 f. 35, 27.

4. Beziehung Gottes zur Welt 14, 24. 40, 23. Erkennen Gottes. 14, 27. 15, 14 f. 32, 28 in sich erkennt er die Welt. 28. 15, 18 später und demnach real getrennt von seinem Wesen. 14, 29 enthält eine Vielheit 15, 22—16, 1. 35. 10—12. 37, 15. Nr. 54. 55. 15, 22 „Sein zweites Wissen". Wirken Gottes Macht Nr. 13. 19, 34. 40, 24. I. Erschaffen 16, 34. Nr. 13. 38, 1. 42, 11. 45, 17. 32, 2 notwendiger Akt. Nr. 2. II. Erhalten 31, 13 f. Gott Ursache des freien Entschlusses. 35, 5. 40, 22. 31, 16—19. 15, 16—17. a. Befehl (Logos) (vergl. Kosmos) 50, 27—28. 31, 18. b. Ratschluß 30, 25. von dem Schreibrohr entsandt 30, 27. enthält den Befehl 31, 17. c. Schicksalsbestimmung, Prädestination 30, 26. von der Tafel entsandt 30, 28. enthält die Offenbarung 30, 32. 31, 17. 36, 19—30. Schicksalsbuch 21, 5. Nr. 47. d. Göttliche Anordnung 15, 16. 16, 15. 31, 8. 16. 32, 1. 37, 24—27. 41, 21. III. Hinordnung der Welt auf Gott 14, 31. 16, 29—32. Nr. 25. 40, 12—14. 17—19. Nr. 25. S. 20. Auferstehung s. Weltuntergang u. 16, 4. 19, 12.

5. Erkennbarkeit Gottes 15, 4 f. 13. Gott erkennbar als Ursache Nr. 14 u. 15. Zweifache E. Nr. 18 u. 19. Hindernisse der Gotteserkenntnis 29, 5. Nr. 45. 33, 1—8. 35, 20—29. 36, 9. 38, 27. 39, 13. Wollen Gottes 32, 7. 18, 15. Offenbarung 29, 25—30, 17 (durch Engel vermittelt) 32, 27—33, 9. 20, 4. 28, 7. Ekstase 18, 22. 19, 17—20. 20, 2. 3—5. 39, 6. 30, 16. Prophet Nr. 28. 20, 33—34. 26, 21—22 (verrichtet Wunder) 21, 4. Nr. 40.

Ethik.

1. Ziel des Lebens: Glückseligkeit 18, 8. 9. Nr. 18 u. 19. Vereinigung mit Gott 19, 17 f. Zustand der Seligkeit 22, 21—22. Das Gute 26, 16. 40, 3—4. 19. visio beatifica Nr. 19. 12, 20—23. Nr. 22. 39, 10. Nirwana 17, 29 f.

2. Weg zum Ziele 22, 22—28. 17, 2 f. 25—30. Nr. 22. 39, 4—7. Weltflucht. Nr. 20. 21. die meisten Menschen für das wahre Glück unempfindlich. Gerechtigkeit 22, 25. Freiheit 31, 10—32, 7. Determinismus 22, 22. Wahl der Mittel zum Ziele 36, 22 ff.

Systematisches Inhaltsverzeichnis der Philosophie Ismâ'ils.

Erkenntnistheorie.

I. Allgemeines 208, 29. Begriff der Weisheit 316, 3—317, 5. Wissenschaftslehre 317, 7—323, 20. Erkennen 414 ff. 419 f. 423 Nr. 9. 435 Nr. 18. 446. 463, 19.

II. Besonderes. 1. Ding der Außenwelt als Objekt des Erkennens (Reiz). 50, 8 (muß von Materie frei sein) 78, 6. 11. 79, 25 Negatives 260, 33. 261, 20. 264, 13 (durch Akzidenzien verhüllt) 293, 29—294, 7. 2. Empfindung als Vermittlung der Erkenntnis s. Psychologie. 3. Vorstellung als Vorstufe des Erkennens s. Psychologie 414, 24. 4. Begriff 72, 3. 19. 78, 8. 238, 10. 253, 6. 261, 23. 287, 13. 367, 2. 433 Nr. 17. 447, 10 f. s. auch Logik. Entstehung des Begriffes (Abstraktion und göttliche Eingebung) 49, 17. 59, 12. 51, 6. 90, 5. 263, 12. 280, 29. 324, 4. 326, 14 (secundum quid und absolute) 367, 17. 438, 13 f. Erkennen ist eine Art Offenbarung 443, 27. Disposition zum Erkennen 451, 25. 452, 20. Wesen und Eigenschaften des Begriffes und seines Inhaltes 50, 7. 78, 21. 187, 19. 261, 26 (Wesen) 262, 35. 399, 10 ohne Individualisierung des Objektes. Vergleich des Begriffes mit anderen psychischen Inhalten s. Prädikation. 5. Begriffsassoziation s. Relation und Prädikation. 6. Kausales Schließen als Weg, die Dinge zu erkennen. a. Entstehung desselben. Wesen desselben 50, 6. 11. 17. 59, 20—24. von Gott stammend 80, 5. 195, 15 vom aktiven Intellekte. 213, 10. 241, 7. 261, 12 Hindernisse des Erkennens. 289, 9 von Gott 381, 6. b. Eigenschaften des Schließens und Denkens 96, 23—97, 6. Unsicheres Erkennen 441, 10. Erkennen des Unrealen 448, 7 f. Direkt und durch Vermittlung 461 Nr. 10. 187, 28 mystisches Erkennen. 195, 1 reflexives. Denkgesetze 325, 28. c. Vergleich mit den Dingen der Außenwelt (Erkenntnistheorie) 48, 18—26. 50, 14 f. 51, 19. 22—37. 355, 8. Unterscheidung der logischen von der realen Ordnung. 366, 19. 370, 11.

Logik.

I. Allgemeines. S. 361 ff.

II. Besonderes. a. Begriff (cfr. Wesenheit) 99, 13—100, 15. Definition. 282, 28. 441, 13. Verhältnis der Begriffe zueinander. Ähnliches 59, 12. 186, 7. 12. Opposita 439, 16. Die arbor Porphyriana 51, 35. Genus 47, 31. 51, 22. 282, 26. 335, 20. 364, 24. 368, 11. s. Differenz 373, 5. Differenz 48, 6. als Ursache 48, 28 f. 51, 28. 275, 25. 364—370. Spezies 59, 12. 64, 27. 365, 4. Proprium 336, 3. Logische Regeln 64, 15 f. 458, 17. b. Urteil. Prädikation 47, 22. 91, 28. 282, 25. 359, 17. 363, 14. 375, 24. c. Schluß 60, 6. 466 Nr. 15.

Kosmogonie.

I. Entstehung des außergöttlichen Seins. Emanation s. **Kosmologie.** 49, 19 f. 57, 2. 61, 20 f. 161, 24. 154, 4. 155, 15. 159, 27. 264, 33. **266**, 25. 267, 3. 7. 283, 8. 170, 16. 176, 17. 18. 20. 29. 31. 140, 11. 180, 13. 22. **183**, 26. 289, 11. 292, 20. 298, 14. 303, 18. 24. 304, 8. 13. 20. 201, 17. (259, 1.) **297**, 23. 300, 35. 79, 9. 153, 34. 282, 29—37. 47, 7. aus nichts. 51, 22—32. wie logischer Vorgang. 55, 8 f. 151, 25. 259, 32. 283, 18—22. 314, 5. 362, 10. **435**, 17. 444 Anm. 5. 455 Nr. 2. 459 ff.

II. Besonderes. 1. Entstehung des ersten Seins aus Gott. 267, 2. (*Macht*). 286, 35. 288, 13. rubûbîje 57, 13 ff. 2. Entstehung des zweiten Seins aus dem ersten. 57, 27. 83, 10. 288, 28 Geist. 3. Entstehung der Himmelskörper. s. Emanation. 4. Entstehung der sublunarischen Welt. 283, 9. s. **Physik.** 5. Erste Materie. 62, 15. 63, 26. Kreislauf des Kosmos, Rückkehr zu Gott s. Theologie. 55, 4. 58, 19—59, 3. 62, 1. alles lobt Gott. 163, 20. **164**, 24. 165, 28. 166, 1. 287, 24. 314 Anm. 3. vergl. das System der Getreuen von Boṣra.

Kosmologie.

I. Im Allgemeinen. Weltgebäude im allgemeinen. Makrokosmos und Mikrokosmos. Parallelismus der Welten. 62, 22. 83, 31—84, 13. 181, 9. 182, 29. 183, 6. 151, 1. 285, 13. 163, 29. 143, 30. 381—82. 393. Anm. 2. Die Stufen 52, 28. 83, 19. 93, 7 (der Vollkommenheit). 163, 3—31. 149, 32—151, 9. 289, 1. 313. 392—399. 454, 22. 455. 459 ff. Ordnung des Alls 461, 16.

II. Im besonderen. 1. Die Geisterwelt. Nûs 55, 20—24. 54, 13. 163, 24. 165, 19. 253, 13. 286, 4. 21. 290, 4. 291, 30 (Welt des Verborgenen). 292, 17. 287, 18. 387, 26. 63, 22 Geister. 439, 14. Gesamtwelt 55, 30—56, 7. Schicksalsbuch (Tafel und Schreibrohr). 54, 3. 7—25. 56, 2. 57, 22. 58, 17. 82, 19. 161, 25. 151, 25. 37. 160, 25. 257, 14. Schreibrohr 54, 5—25. 55, 20. 25. 454 Nr. 5. Logos 53, 13. 17. 56, 7. 57, 15—19. 81, 23. 83, 1. 162, 28. 160, 3 (zweites Wissen). 257, 8. 259, 26. 34 (Ideen Gottes). 268, 33 (Archetypen der Dinge). 286, 7. 165, 20 (= Nûs) 448, 9. 449, 8. 461, 3. 2. Seelen der Welt. Psyche 54, 17. 163, 24. 160, 25. 254, 1. 202, 14. 387, 29. Geist rûḥ 57, 28. Engelwelt 53, 32. 57, 17 f. 63, 23. 54, 20. 79, 30. 80, 3. 83, 13. 201, 27. 202, 8. 13. 253, 34. 257, 23. 290, 14. 452 Nr. 2. 3. Die Himmel 241, 11. 289, 3. Einwirkungen der Himmelskörper 444, 6. Thron (Umgebungssphäre) 58, 13. Schemel 58, 15. 7 Planetensphären 57, 20. Lotusbaum 57, 19. 161, 15. 170, 18. 4. Mensch, Mittelstufe. Prophet s. Theologie. Psychologisches s. Psychologie. Anthropologie 67, 5 (Nerven). 67, 14 Optikusnerven. 68, 22. 69, 70 Kraniologie. 70, 12 Prinzip der Lokalisation. 70. 19 Lebensgeist. 74, 10. 77, 15 Temperamente. 207, 21. 209, 29 vis motrix. 216, 23. 238, 12 (Natur und Akzidenzien). 62, 26—63, 8. Anatomie 21, 26. 24, 15. 207, 26. Krankheiten 416, 20 f. Beziehung des Psychischen zum Physischen 420 Nr. 6. 427, 22. 5. Sublunarische Körperwelt (cfr. Physik). 93, 23. 165, 9. 286, 16. 6. materia prima s. Physik. 58, 24 u. Anm. 2. 63, 26. 160, 30. 163, 4. 336, 8. 24. Gebende, aktive und aufnehmende, passive Substanzen 442, 4.

Physik, Lehre von den Körpern.

I. Substanz der Körper. Wesenheit im Gegensatz zur Materie 59, 16—18. 48, 9. 90. 1. 10 (Substrat). 238, 26. 263, 4. 288, 12. 336, 19. 447, 1. Materie s. Kosmologie und Kosmogonie. 63, 27. 93, 16 (Substrat). 263, 3. 10. 12 (Substrat). 336. Körperliches Individuum s. Metaphysik (aus Materie und Form bestehend) 48, 10. 12. 274, 34. 288, 10. 419 Nr. 4.

II. Eigenschaften. Akzidenzien der Körper. 46, 22. 90, 2. 9. 238, 25. 259, 37. 263, 7. 273, 30. 330, 19—332. 335, 12. 336, 26. 337, 5. 338, 8. 344, 24 ff. 352, 30. 390, 12. Dinge relativ notwendig.

III. Wirken der Körper. Nr. 1. S. 11. Subst. bewirkt die notwendigen Akzidenzien. 292, 26—31. 324, 19 (nicht durch ihre Substanz, wie Gott, sondern durch ein Akzidens). Naturnotwendiges oder freigewolltes Wirken 443, 11.

IV. Beziehungen der Körper. s. Relation u. Wirken.

V. Wunder. 62,26—63, 8. 73, 22. 199, 9—20. 421, 12. 435 Nr. 12.

Psychologie.

I. Körper. cfr. Kosmos, der Mensch.

II. Das Lebensprinzip im allgemeinen. s. Kosmologie, Mensch. Seele 441, 20. Im besonderen a. anima vegetativa 209, 8. 11. 17. 421 Nr. 7. b. anima sensitiva (nafs = Seele, wirkend durch Vermittlung der Lebensgeister 425, 3. 443, 14. arwâḥ, rûḥ) 64, 24. Die Fähigkeiten im allgemeinen, sie gehen von der Potenz zum Akte über 407, 10. 410, 15. Harmonie 412. 413 ff. Strebevermögen 49, 24. Verlangen, vis concupiscibilis 49, 31—50. 60, 1. 209, 22. 409, 4 f. passiones 60, 14. Lust 403—412. 416. 189, 33. 209, 28 (Begierde). 35 (Furcht). 37 (Zorn) 409, 5. 410, 14. 427, 7. Erkenntnisvermögen. Im allgemeinen. 59, 25 Objekt. a. Die äußere Sinneswahrnehmung 65, 28. 67, 25—30. 415, 6. 430, 22. 431, 29. Leiden, pati 88, 11. 27 f. 198, 2. 214, 22. 239, 7. 250, 1. Im besonderen. Die äußeren Sinne; Tastsinn 67, 20—68, 15. 89, 15. 100—102. 215, 32. 216, 25. 217, 1. 260, 32. 412, 2. 427, 15. Gehörsinn 216, 20. 411, 16. 417, 6. 426 Nr. 11. Geschmack 68, 21. 215, 28. 260, 33. 290, 24. 406, 16. 409, 13. 412, 1. Gesicht 66, 24. 26. 417, 14. Nachbild 67, 4. 15. Sehkraft 216, 7. 17. 238, 31. 426 Nr. 11. 445, 15. Geruch 68, 16. 215, 28. 412, 2. b. inneren Sinne. Allgemeines 70, 16—30. 75, 12. 220, 3—223, 8. 249, 30. 290, 31. 294, 14. 428, 10. 432, 4. 433, 21. 437, 10. 445 Nr. 21. 234, 22 Irrsinn. Die inneren Sinne im einzelnen: Gemeinsinn 67, 19. 68, 34—69, 4. 70, 4. 424. 14. 425, 13. 428 Nr. 12. 429, 15. 436, 13. 439, 4. 445, 8. Lokalisation 73, 26 (= Nr. 42). 31. 74, 8. 74, 21—75, 5. 24. 214, 31. 249, 1. 10. 28. 250, 1. Gedächtnis desselben, Phantasie 69, 5. (formbildende) 70, 4. 72, 6—18. 75, 6. 9. 12. 239, 35. 240, 4. 250, 4. 429 Nr. 13. 431, 26. 440, 12. 443, 17. Kombinierende Phantasie 70, 5. 75, 20. 29. 76, 23. 218, 3. 255, 23. 412, 14. 425, 18. 440, 27. 443, 8. 444, 2. 18. Cogitativa 217, 33. 246, 35. 430 Nr. 15. Aestimativa (Instinkt) 70, 6. 71, 2. 10. 214, 33. 217, 18. 218, 4. 238, 35. 240, 4. 12. 411, 10 (= Vermutung) 412, 15. 420, 12. 422 Nr. 8 (Instinkt d. Tieres). 424 Nr. 10. 430 Nr. 14. 432, 15 f. Gedächtnis 70, 6. 71, 18. 32. 76, 30. 214, 20. 217, 31. 247, 1. 291, 13. 431 Nr. 16. 440, 17. 442, 10.

III. Geist ('aql) anima rationalis cfr. Kosmos, Mensch. 61, 3. 73, 7 Das Problem der Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem. 73, 15,

194, 84. 198, 5. 208, 7. 330, 12 Psych. u. Physisches. 1. Fähigkeiten, theoretischer Verstand cfr. Erkenntnistheorie und Logik u. 72, 29. 243—245. 246, 30. 253, 10. 419 f. 439, 9. Aktiver Intellekt = göttliche Eingebung 254, 13. 438, 13. Praktischer Verstand. Synderesis s. Ethik, menschliche Handlung 211, 11—16. Sünde 210, 19. 210, 34 Leitung. Wille cfr. Ethik. 49, 23 geistiges Verlangen. 61, 16—19. 210, 13 (bonum honestum). 210, 15 (bonum utile). 2. Tätigkeiten. Innere Handlung 83, 33. 258, 35. Freiheit 87, 9. 210, 30. 258, 35. 260, 4 f. 280, 34. 422 Nr. 8. voluntarium (aus innerer Kraft entstehend) und liberum zu unterscheiden 443, 27. 457 Nr. 8. libertas a necessitate et a coactione 459. Äußere Handlung, Wirkung nach außen factio, ethische Handlung 95. letzte Z. — 96, 20. 208, 13. 210, 10. Wirkung auf die Körperwelt 68, 4. (Blick verursacht Krankheit) 199, 9. Erkennen s. Erkenntnistheorie. Der Begriff 438 Nr. 17. Die vernünftige Rede 453 Nr. 3 u. 403 ff. 425 f. 452, 1 f.

Mathematik.

I. Diskrete Quantität s. Vielheit und Individuum = Zahlen.

II. Kontinuierliche Quantität, Dimensionen 372, 1. 378, 6. 427, 18.

Metaphysik.

1. Das Sein, esse. 95, 29. 274, 33. 323, 25—340, 11. (Beziehung zur Wesenheit) 35. 353, 18 ist Akzidens. a. Das Seiende (Ding) 46, 8. 47, 8. 351 —355. Seinsstufen. b. Die modi des Seienden: das Notwendige. 46, 21 notwendig inhärierend cfr. Akzidens. 47, 34. 48, 27. 49, 6 ist die Existenz selbst und ist einfach. 50, 35. 55, 1. 264, 20. 340—351. 355—363 ens a se. 370, 6. s. Gottesbegriff. 372, 8. Das Zufällige (Kontingente) 47, 1—6. 185, 16. 264, 14. 182, 3 (= zusammengesetzt und verursacht). 134, 16. Das Mögliche 47, 1 f. = Verursachtes. 48, 1. 5. 32. 48, 20 (= zusammengesetzt). 91, 20. 338, 4. 353, 21. cfr. das Sein s. das Notwendige. 370, 8. 371, 21. Das Unmögliche s. das Mögliche u. 401, 25. 448, 7. Das non ens, das Leere 448, 13. 456, 11. Die Seinsstufen 450, 19. 455, 10.

2. a. Potentialität. 47, 30 logische = Bestimmbarkeit 294, 20. Wesenheit der Dinge. Verhältnis zur Existenz 46, 8. 55, 8—12. 322, 25 - 340 (u. —351). 351—55. 358, 5. 363 - 364 (u. Individuum). 371, 19. Als Korrelat zur Materie s. Physik u. 48, 14. 364, 19. 372, 5 ff. Wesenheit, ihre integralen Teile. 47, 23 logische Teile, reale Teile sind Form und Materie. b. Aktualität 47, 32. 49, 25. 51, 24—30. 59, 28. 128, 14. 283, 20.

3. Das Wahre 91, 33. 269, 2. 466 Nr. 15. Das Falsche 60, 2—8.

4. Das Gute 60, 16. 28. 61, 15. bonum honestum et utile 457. 17. Das Böse cfr. Ethik. 433, 3.

5. Das Schöne cfr. das Gute. Das Häßliche, nicht besonders besprochen 419, 20.

6. Einheit 56, 22. Individuum 48, 3. Innîja. 46, 10. Huwîja. 51, 11. 26. 56, 20. 61, 30. 64, 5. 117, 34. 282, 12. 325, 20. cfr. Sein 335, 29. 363 s. Wesenheit. 375, 12. Vielheit s. Individuum. 354, 11 (Trennung der Einheit). 369, 2. 375, 4. 428, 28 Vielheit von Substanzen.

7. Vollkommenheit 463, 24. Das adäquate Objekt der Fähigkeit wird als Vollkommenheit bezeichnet. Unvollkommenheit 60, 16.

8. Einfachheit s. Gott. Identisch der Notwendigkeit und Ursachlosigkeit. Zusammengesetztsein. 48, 30 (= verursacht) 133, 19. Ganzes und Teil 48, 11. 49, 1 f. 134, 30. 186, 15. 285, 23. 327 ff.

9. Veränderlichkeit. 53, 4. 85, 15 ewiger Wechsel der Dinge. Unveränderlichkeit s. Theologie, Eigenschaften Gottes.

10. Endlichkeit 388, 6. Unendlichkeit 56, 9. 24. 154, 21—157, 19. (unreal) 390, 15. 394, 12. 456, 9.

11. a. Substanz (Subjekt der Inhäsion, logische Substanz, Subjekt der Prädikation s. Logik). 51, 35 reale und logische gleichgestellt. 60, 36—61, 2. 348, 18. 355, 3. 434, 9 substantiae secundae. Substrat (Korrelat: Akzidens) 46, 2. 21. 378, 15. b. Akzidens im allgemeinen 46, 21. 48, 15. 433, 26. Ausdehnung 49, 15. nicht in Gott 333, 23. 52, 29—32 Welt Akzidens Gottes. Im besonderen. Quantum, Kontinuum 263, 22. Qualität 346, 9. Leiden 423, 18. Relation 379, 3. 381, 16. 464, 19. Zeit 52, 21—27. 94, 4. 270, 28. 165, 5 (aevum). c. Postpraedicamenta. Früher und Später (naturâ cfr. Ursache und tempore) 47, 6. 9—13. 49, 2—8. 89, 31. 91, 17. 94, 7. 264, 22 (= Verursachtsein) 266, 32. 271, 2. 137, 11. 328—336. 387, 18. 344, 21. 346, 11. 356—357. 362, 14. Ursache früher als die Wirkung 461, 14. 464 Nr. 13. Nähe 263, 19. 27. Gleichzeitig 332, 24 (Korrelativität). Erstes und Letztes 93, 34. 271, 9.

12. Ursache (cfr. Sein und Notwendigkeit) im allgemeinen. 47, 1. 458, 5 ff. das Verursachte ist kontingent. 48, 6 logisch und real zugleich. 48, 31. 50, 13—17. 52, 17. 53, 8. 54, 4. 57, 12. 84, 21 ursachloses Geschehen. 339, 1 (causari) 348, 19. 351, 6 ff. 389, 2. 428, 19. Begriff einer negativen Ursache, d. h. Ursache für ein non ens 456 Nr. 7. Im besonderen. causa efficiens bewirkt den Charakter des necessarium in der Wirkung. 85, 1 adaequate. 86, 10 Wirkung bleibt nicht zurück hinter der Ursache. 91, 20. 293, 7—15. 25. 327, 13 f. s. das Mögliche. 357, 18. 359, 5. 378, 16. 381, 26. medium, instrumentum 90, 13. causa formalis s. Ursache im allgemeinen. causa materialis s. Ursache im allgemeinen. causa finalis s. Ursache im allgemeinen. causa disponens 464, 26.

Theologie.

I. Lehre von Gott selbst. 1. Existenz Gottes 84, 27. 85, 3 Gott nicht erstes Glied innerhalb der Kette der Ursachen. 85, 10 Objektionen. 269, 7. 270, 23. 184, 30. 185, 3. 24. 341, 6. 350, 19. 2. Wesen. 48, 27 der notwendig Seiende. 49, 7 ist das Dasein. aseitas, existiert durch sich selbst 463, 1. 50, 26 ist Summe seiner Eigenschaften. 50, 29 ist Wissen. 52, 1—9. 55, 25. 139, 14 Gott das Licht. (Plotin) 57, 21. 63, 31. 50, 32 ist alle Dinge als Ausgangspunkt der Emanation. 55, 32 Einheit. 98, 15. 165, 13. 184, 19. 185, 1. 7 ist Existenz. 186, 6 (Einfachheit). 186, 16 der Notwendige. 186, 25. 192, 33 Gegenstand der Liebe. 263, 33. 265, 25. 269, 6 (= Individualität). 271, 18 (ist die Liebe) 467 Nr. 17. 287, 31 das ewige Gut. 288, 1 Einheit. 132, 13. 26 (Existenz). 276, 2. 324, 11. 351, 13. 352, 14 f. 373, 9. 373, 20 f. Trinität. 383, 15 Gott keine abstrakte Wesenheit. 389, 21 erste Ursache. Pantheismus 48, 26. 49. Anm. 51, 9—12. 52, 28—32. 37. Anm. 3. 55, 13—15. 112, 26. 188, 21. 263, 31. 175, 14. 297, 27 (gemäßigt). 298, 3. 16. 337, 3. 367, 34. 368, 22. 371 letzt. Z. 385, 16. 457, 11. 3. Eigenschaften und innere Tätigkeit. a. Im allgemeinen. 50, 9 unmateriell. 50, 21—30. 57, 5. 98, 19.

193, 2 glücklich. 158, 19 einfach. 266, 22 (inhärierendes). 268, 28. 269, 13. 271, 1 (Wohlgefallen). 288, 2 (vollkommen). 285, 20. 137, 14 (später als Wesen). 379, 11 Gott hat innere Eigenschaften. b. Im besonderen. Metaphysische Eigenschaften. notwendig 355, 15. wahr 269, 9. ewig 52, 21–27. 270, 27 („mit" der Zeit). unveränderlich 270, 35. Einheit 133, 14. 134, 20. 158, 23. 160, 20. 265, 25 (= Wissen von sich selbst). 288, 17. 370—380. Einfach 50, 25–35. Eigenschaften heben nicht die Einfachheit auf 264, 19. 28. 268, 30. 131, 30. 134, 24. 136, 37. 370—380. 371, 9. Gott logisch zusammengesetzt. 383, 7. Psychologische Eigenschaften. Liebe 289, 23. Wollen 49, 25. 53, 13. 82, 13. Allmacht 52, 11. 84, 13. 158, 23. 159, 15. 266, 19. Wissen (innergöttliches) 88, 2. 91, 14. 160, 28. 259, 10. 27. 35. 285, 26. 286, 6. 277, 6. 380 Nr. 3. Wissen ist schöpferisch 380, 24. 388 Nr. 6. Gott unteilbar und unräumlich 462 Nr. 11.

II. Beziehungen Gottes zur Welt. a. Allgemein 84, 13. 91, 11. 263, 30. 35. 287, 1—8 durch eine Vermittlung. 288, 7. b. Im besonderen. Erkennen Gottes (zweites Wissen Gottes) 50, 4—12. 52, 1—9. 16 f. 53, 2–9. 389, 18. abstrakte und konkrete Erkenntnis 53, 10 f. 22. 56, 32. 57, 10. 53, 23 (unveränderlich). 82, 9. 187, 22. 193, 20. 158, 20. 266, 19—24. 27. 271, 9. 283, 22. 284, 3. (bez. die Individua). 288, 29. 136, 28. 34. 137, 4. 316, 2. 387—392. G. erkennt die Dinge aus sich. 395 f. Wissen Gottes ist Seine Macht. 464 Nr. 12. 465 Nr. 14. Wirken Gottes 49, 28–34 52, 13. 266, 19 (schaut). Wollen Gottes 460 ff. ist sein Wissen. 1. Erschaffen s. Kosmogonie. ist unfrei 49, 23—34. 52, 28. 456, 10. stellt notwendige Relation zum Dinge her 99, 8. 154, 3. 166, 16. 159, 14. Anm. 1. 270, 25. 271, 13 (vernichten zu nichts). 282, 33. 166, 33–167, 20. 464, 7. ist Erkenntnisvorgang 52, 19. 55, 19. 459 Nr. 9. 461, 12. Emanation 49, 19. 57, 16. 58, 4 f. s. Kosmogonie. 79, 9. 83, 1. 162, 31. 165, 21. 159, 2. 160, 3. 265, 32. 283, 23. 25. 30. 380, 10 f. 61, 26 für den Menschen ist die Welt erschaffen. Anfangslose Schöpfung S. 301–313. 81, 15. 37. Anm. 1. 47, 9—13. 49, Anm. 85, 4. 86, 7. 87, 1. 91, 24. 94 Anm. 3. 114, 25. 115, 18. 116, 15. 156, 11. 160, 12. 274. 22. 283, 14. 300, 13. 271, 5. 313, 7. 362, 14. 391, 13. 2. Erhalten. 55, 12 Gott zwischen Dasein und Wesen des Dinges vermittelnd. 64, 23 (der Art). Befehl = Logos (Kosmologie). Ratschluß 53, 25. 82, 9. 83, 7. 259, 10. 29. 286, 21. 292, 22. 455 Nr. 6. Schicksalsbestimmung 53, 25. (Macht) 57, 1. 82, 19. 24. 86, 22. 151, 36. 257, 21. 259, 4. 455 Nr. 6. Anordnung 52, 33. 57, 9. 60, 4.

III. Hinordnung der Welt zu Gott 419, 5 f. Rückkehr zu Gott, Kreislauf des Kosmos. 55, 8 f. Welt in Gott. 59, 3. 53, 28 (Auferstehung). 58, 26. 95, 2. 164, 11. 25. 165, 1. 192, 33. 272, 1—9. Auferstehung (Ethik, Ziel d. Menschen). 53, 27 (Weltuntergang). Beziehung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott. Erkennbarkeit Gottes 48, 10—18. 49, 9 ff. 50, 17. 51, 1–12. 20. 60, 33. 91, 34. 92, 19. 185, 2. 24—186, 5. 186. 26. 188, 7. 191, 5. 253, 16. 265, 16. 20. 27. 268, 31. 269, 17. 20. 137, 16. 138. 34—139, 24. 383 Nr. 4. 399 Nr. 2. 418, 13. 448. 449 Nr. 22. 463, 14. Vision (Offenbarung) 61, 33. 62, 17. 76. 10. 19. 80, 18—81, 23. 92, 5—93, 15. 93, 10. 188, 3. 28. 202, 20. 252, 14. 254, 6. 15. 26. 32. 255, 4. 6. 12. 15. 291, 18. 24. 28—292, 15. 435, 15. 452 Nr. 2. 453 Nr. 4. Illusionen und Halluzinationen (cfr. Vision) 73, 31. 75, 34. 76, 1. 249, 34. 291, 5. 8. 436 Nr. 19. Ekstase 54, 28. 61, 27—32. 191, 20. Traum 64, 21. 76, 15. 77, 2. 6. 252, 17. 428 Nr. 20. Der Prophet 57, 19. 62, 11—21. 64, 7—20. 64, 10.

421, 12. 435 Nr. 18. 451 Nr. 1. Gesandter Gottes 73, 22. 80, 3, 17. 199, 21 202, 17. 23. 246, 18. 22. 254, 11. 292, 3.

Ethik.

I. Letztes Ziel des menschlichen Lebens. Das Glück 64, 31. 59, 22. 95, 3. 15. 12 (Gott). 165, 1. 187, 28—188, 2. 13. 189, 5. 190, 6. 15. 22 (Erkennen). 191, 30 Glück. 192, 6. 271, 10. 287, 29. 289, 20 (das Gute). 190, 5. 294, 17. 402. 413, 5. Harmonische Betätigung der Fähigkeiten 413—419. Das höchste Glück ein Akt des Erkennens 413, 21. 434, 20. Mystisches Streben nach Gott 466 Nr. 16.

II. Weg zum Ziele (Hindernisse: die Welt und das eigene Ich). Weltflucht 60, 32. 191, 10. 23. 192, 14. 287, 35. 190, 8. 386, 9. 402, 19. bonum utile 65, 1 und bonum honestum 164, 1. Ideal des Menschenlebens. Streben zu Gott 191, 5 ff. 193, 16. 208, 15. (Zur Vollendung) 289, 13. Die menschliche Handlung, die durch die Tugenden dem bonum honestum zustrebt. Synderesis 65, 24. 211, 1. Ausübung der Tugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut) 65, 6. Sünde 65, 12 (im Denken und Wollen). Gewissen, tadelndes 413, 11.

III. Erreichen des Zieles. Eschatologie s. Nirwana und Ziel des Lebens 192, 22. 9 (die Seele kehrt in die Ideenwelt, d. h. die Welt der unkörperlichen, geistigen Wesenheiten, zurück). visio beatifica 87, 10—30 (durch körperliches Sehen). 88, 13. 89, 3. 18. 190, 22. 261, 4. Nirwana (Versinken in Gott) 54, 27 f. 55, 1—5. 61, 27. 60, 36—61, 2. 97, 7. 165, 26. 188, 20—25. 191, 16. 147, 31. 401 Anm. 4. 418—419.

Verzeichnis der vorkommenden Eigennamen.

Abderrazâq 262, 10.
Albertus Magnus 70 Anm. 226, 10. 229, 1.
Alexander Niphus 246, 10.
Alexander von Aphrodisias 196, 10. 245, 8.
Ali 192, 10.
abu Ali el Fârmadî 6, 21. 7, 10. 11. (bn Ali el Fârmadî) 7, 13. (Fârmad).
Anaxagoras 174, 28.
Altorientalische Weltanschauung 82 Anm. 3. 88 Anm. 1. 92 Anm. 1. 142, 14. 20. 161, 13. Anm. 163 Anm. 1. 184, 4. 149, 24. 151, 12. 158, 5 (vorkopernikanische). 144, 9. Anm. 167, 30. 169, 17. 19. 143, 19. 188 Anm. 2. 194, 6. 208 Anm. 1. 249, 36. 254, 31. 258, 36. 387 Anm. 2. 393 Anm. 1. 394 Anm. 1.
Ardebil 5, 3 unten.
Aristoteles 2, 25. 3, 33. 4, 19. 10 Anm. 1. 13 Anm. 2 u. 4. 23, 2. 25, 19. 196, 9. 215, 9. de anima 34 Anm. 2. 40 Anm. 1. 41, 1. 43, 16. 53, 1. Gott erkennt nur Universalia 65, 18. 68, 8. 81, 25. 82, 18. 109, 34. 110 Anm. 1. 116, 20 f. 118, 13. 125, 32. 127, 4. 129, 7. 23. 31. Anm. 130, 17. 193, 5. 207, 26. 208, 3. 211, 24. 224, 32. 157, 16. 32. 226, 8. 9. 19. 22. 234, 16. 236, 27. 239, 24. 26. 241, 13. 15. 243, 34 (Ethika). 245, 12. 246, 7. 252, 1. 194, 20. 195, 29. 32. 200, 24. 211, 24. 243, 23., 246, 12. 262, 1. 16. 263, 9. 268, 6. 271, 21. 22. 27. 137, 28. 168, 23. 171, 18. 174, 28. 289 Anm. (das Gute). 301, 14. 302, 9. 24. 303, 5. 21. 305, 28. 260 Anm. 1. 271, 32. 306, 30. 307 Anm. 308 Anm. 319 Anm. 313, 20. 318 Anm. 4. 322 Anm. 2. 326 Anm. 2.
Aristoteles, Theologie des 104, 26—107, 30. 126, 18. 127, 8. 145, 24. 149, 10. 167, 23. 169 Anm. 5. 172, 14. 174, 26. 176, 23. 177, 28. 179, 28. 181, 5. 11. 14—182, 15. 189, 7. 16. 198, 11. 27. 154 Anm. 1. 155, 10. 157, 7. 247, 35. 251, 15. 138, 10. 141, 33. 142, 4. 299, 26. 303, 8. 201 Anm. 1. 215, 18. 271, 32.
As'ariten 8, 13. 82, 13. 25. 87, 11. 88, 1. 268, 18. 293, 17.
Avicenna 1, 5. 6, 8. 8, 4. 28. 42 Anm. 2. 48 Anm. 50, 22. 52, 10. 53, 5. 69, 6. 114, 5. 115, 32. 198, 13. 202, 12. 215 Anm. 218 Anm. 1. 220, 27. 221, 1. 30. 223, 2. 28. Anm. 2. 224, 19. 225, 3. 226, 5. 14. 35. 227, 9. 25. 31. Anm. 1. k. eš-Šifâ 66, 3. 8. 72, 22. 212, 4. 395, 15. (Psychologie). 6. 16. 359, 3. (Metaphysik). 366, 9. 373, 14. 375, 26—377. et-Ta'liqât 86, 14. 94, 16. 95, 23. 98, 22. 355, 11. 380, 10. k. el-išârât 59, 30. 245 Anm. (u. Nağât). 228, 7. 24. 229, 32—230, 24. 30. 232, 12. 21. 233, 12. 20. 236, 15. 247, 30. 250, 11—251, 9. 253, 20. 272, 15. 19. 27. 275, 19. 277, 8. 278, 21. 282, 14. 284, 16. 293, 16. 295, 23. 300, 22. 309, 10. 310 Anm. 314, 37. 315, 3. 324, 30. 397, 16. 404 ff. 424, 1 ff.
Averroes 59, 23. 72, 32. 116, 6. 190, 28. 196, 8. 197, 1. 7. 198, 12. 220, 28. 222, 23. 224, 23. 32. 34. 225, 4. 30. 226, 5. 19. 228, 6. 8. 232, 30. 33. 242, 13. 246, 12. 292, 32. 305, 9. 309, 6. 311, 9. 21. 312, 29. 33.

ibn **B**aǵǵa 190, 33. 224, 26.
abu Bekr ibn Ṭofail und abu Bekr ibn Bâǵǵa 224, 26.
abu Bekr 403 Anm. 1.
Berkeley 312, 41.
Buddhismus 287, 33. cfr. Nirwana Eschatologie 3, 29. 4, 21. 299, 3. 10. 278, 17. 418 Anm. 6.

Chaibar 292, 11.
Christentum 193, 6

Diḥja al Kelbî 292, 7.

Eleaten 136, 18.
Empedokles 87 Anm. 3.
Eudemus 260, 15.

Gabarîja 176, 10.
Gabriel 64, 11. 157, 24. 292, 6.
Galenus 222, 12. Anm. 1. 224, 28. 290, 31. 308, 7.
Ǵâmîj 42 Anm. 2.
Ǵazâlî 8, 11. 22. 9, 1. 88, 8. 119 Anm. 219, 38. 220, 36. 223, 22. 224, 34. 226, 4. 233, 1. 292, 32. 300, 6. 311, 11. 312, 34. 314 Anm. 1. 357 Anm. 388, 22. 26. 389 Anm. 2. 398, 19. 24.
ibn Gebirol 105 Anm. 1. 169, 28. 183, 17. 157, 24.
Gerard von Cremona 203 Anm.
Die Getreuen von Boṣra (die lauteren Brüder) 157, 21. 174, 1. 181, 10. 182, 14. 28. 183, 12. 193, 9. 222, 30. 226, 26. 251, 20. 141, 34.
Gorgânî 99 Anm. 1. 174, 34. 175, 24. 188, 11. 149, 30. 211, 12.

Haidar 5, 4 unt.
ibn Ḫaldûn 3, 5.
Hašwîja 268, 19.
Hume 312, 41.

Ionische Naturphilosophen 302, 21.

Kabbala 181, 10. 183, 18. 152, 6. 142, 25.
Kilôs 204, 21.
al-Kindî 2, 23.
el Kurrakânî 6, 23. 7, 13. 16, 14 (Kermanî).

Lebîd 188, 25.
Liber de causis 127, 8. 139, 31. 258, 25. 261, 29. 299, 26.
Libertinismus 98, 9. 294, 29—295, 20.
Lebîd 281, 30 = 38, 25.

el **M**ekky bn abi Ṭalib el Qîsî 7, 8.
Mohammed ibn Isḥâq 176, 27.
Muḥji ed-dîn ibn Arabi 99, 3.
Mutakallimûn 87, 10. 185, 13. 265, 35. 293, 17. 308, 12. Anm. 2. 310, 3. 6. 311, 1. 25. 352, 12. 399, 19.
Mutaziliten 50, 27. 87, 2. 88, 1. 145, 32. 146, 31. 193, 30. 176, 6. 268, 14. 309, 19. 21. 310, 12. 388 Anm. 2.

Naṣṣâmîja 193, 28.
Neuplatoniker, die 2, 25. 4, 13. 18. 138, 7. 140, 8. 141, 24. 37. 143, 12. 82, 7. 24. 110 Anm. 1. 117, 10. 165, 23. 168, 2. 22. 25. 169, 28. 176, 2. 178, 28. 179, 26. 200, 22. 145, 16. 24. 245, 10. 261, 14. 265, 34. 267, 4. 296, 19. 298, 15. 299, 25. 29. 303, 1. 7. 22. 304, 6. 308, 28. 310, 38. 388, 21.
Neupythagoreer (Pythagoras u. Pseudo-Pythagoras) 152, 8. 153, 35. 167, 25. 172, 13. 182, 34. 157, 34. 251, 21. 170, 22. 174, 10. 4, 20.
Nicomachus Gerasenus 172 Anm. 2.

Okkasionalismus, ṣûfischer 90, 25. cfr. Ursache, medium.

Parmenides 174, 28. 368 letzt. Z.
Philo 174, 17. 176, 37. 177, 12. 19. 25. 142, 17. 22. 36.
Plato 13 Anm. 4. s. Ideen 21, 8. 60, 28. 62 Anm. 4. 63 Anm. 2. 105 Anm. 2. 110 Anm. 1. 122, 26. 128, 1. 129, 31. 181, 2. 5. 187, 9. 193, 6. 195, 20. 30. 198, 9. 198, 15. 199, 18. 28. 211, 24. 157, 15. 241, 15. 245, 29. 252, 2. 287, 31. 138, 7. 162, 13. 174, 28. 296, 15. 299, 2. 10. 211, 24. 243, 23. 320, 15.

Plotin 14, 24. Anm. 2. 60, 25. 28. 171, 22. 200, 1. 2. 13. 25. 149, 6. 151, 17. 157, 2. 17. 22. 251, 13. 262, 2. 138, 15. 140. 9. 141, 20. 33. 142, 7. 36. 303, 10. 12. 308, 25. 309, 39. 395. Anm. 4.
Porphyrius 112, 7. 12.

abu **Qâsim** el Kurrakâni 5, 9 unten.

er-**Râzi** 203—207, 20. kitabu-l-fuṣûl.

Safidendynastie 5, 25.
Šahrastânî 87 Anm. 2. 157, 34. 174, 29. 176, 5. 193, 29. 268, 18.
Sajid As'ad 333 Anm. 2. 334 Anm. 3. 335 Anm. 1. 336 Anm. 1.
eṣ-Ṣamadânî 7, 6.
Samarkand 4, 21.
Scholastik 3, 33. 4, 9. 13 Anm. 2. 130, 13. 65, 24. (Ethik) 103, 8. 14. 115 Anm. 117, 7. 220, 25. 148, 6. 226, 7. 230, 26. 231, 6. 12. 234, 3. 6. 172, 7. 140, 2. 304, 15. 211, 21. 25. 33. 219 Anm. 1. 2. 242, 30. 32. 270, 14. 322 Anm. 2.
Sifatîja 8, 14. 87 Anm. 2. 137 Anm. 3. 146, 32. 147, 1. 152, 11. 176, 7.
Sokrates 3, 33. 129, 22. 29.
Suhrawerdi 6, 19. 7, 6. 18. 188, 27. 403, 20.
Die Ṣûfis (Mystiker) 3, 30. 4, 22. 6, 11. 7, 19. 48, 26. 51, 10. 13. 54, 27. 55, 15. 61, 27. 88, 11. 22. 24. Anm. 2. 89, 11. 90, 25. 91, 8. 92, 17. 19. 97, 7. 12. 14. 26. 98, 8. Anm. 1. 112, 26. 116, 7. 122, 23. 165, 26. 174, 31. 175, 32. 185, 13. 187, 26. 29. 188, 23. 28. 190, 4. 191, 20. 147, 31. 148, 14. 277, 10. 281, 14. 294, 23. 33. 295. 298, 3. 299, 15. 337 Anm. 2. 351, 14 Gottesbegriff. 358, 18. 367, 34. 383, 29. 36. 385, 10. 20. 386, 18. 20. 400, 3. 14. Anm. 3. 401, 17. 22. 403, 20.
Stoiker 142, 19. 167 Anm. 177, 2.

abu **Tâlib** el Mekkîj 175, 24. 32.
Thomas von Aquin (abgesehen von den Zitaten) 37 Anm. 1. 117, 8. 211, 33. 225, 13 (Lokalisation der inneren Sinne). 226, 16. 27. 34. 227, 6. 19. 28. 228, 6. 229, 2. 230, 8. 12. 231, 9. 19 30. 232, 7. 16. 21. 233, 33. 234, 16. 236, 32. 260, 16. 267, 32. 137, 24. 297, 32. 298, 7. 308, 8. 388, 25.
ibn Ṭofail abu Bekr 224, 27.
et-Ṭûsî 6, 18. Anm. 2. 97, 11. 152 Anm. 1. 7, 13 Ṭûs.

Die **Ulamâ** 2, 27 (innerarabische Philosophenschulen).

Xenophanes 368 letzt. Z.

Koranstellen.

K. 28, 88.	S. 12, Z. 12.
„ 6, 59.	„ 16, „ 1.
„ 85, 22.	„ 16, „ 4.
„ 53, 16.	„ 16, „ 25.
„ 19, 83. 95.	„ 16, „ 32.
„ 41, 53.	„ 17, „ 6.
„ 6, 76.	„ 17, „ 16.
Vergl. S. 400, Z. 15–401.	
K. 6, 79.	S. 17, Z. 17.
„ 89, 27.	„ 18, „ 12.
„ 50, 21.	„ 19, „ 12.
„ 13, 38.	„ 19, „ 19.
„ 2, 74.	„ 19, „ 26.
„ 19, 81.	„ 19, „ 26.
„ 90.	„ 19, „ 26.
„ 19, 83. 95.	„ 19, „ 27.
K. 9, 121.	S. 20, Z. 7.
„ 11, 117.	„ 20, „ 7.
„ 12, 19.	„ 20, „ 7.
„ 69, 15.	„ 20, „ 12.
„ 17, 97.	„ 21, „ 30.
„ 54, 49.	„ 31, „ 19.
„ 21, 23.	„ 98, „ 1.
„ 33, 38.	„ 175, „ 7.
„ 97.	„ 175, „ 15.
„ 17, 87.	„ 178, „ 14.
„ 17, 88.	„ 178, „ 20.
„ 14, 29.	„ 179, „ 9.
„ 28, 88.	„ 358, „ 9.
„ 34, 3.	„ 392, „ 21.
„ 41, 10.	„ 419, „ 11.

Traditionen des Propheten.

Seite 98, Zeile 10.
„ 358, „ 19.
„ 384, „ 9.
„ 384, „ 21.
„ 402, „ 23.
„ 403, „ 1.
Seite 450, Zeile 2.
„ 450, „ 15.
„ 452, „ 25.
„ 453, „ 24.
„ 454, „ 9.

Corrigenda et addenda.

Statt Asâriten ist wie 8, 13 As'ariten zu les. Die genaue Transkription der arabischen Worte wurde vielfach, weil unangebracht und das Verständnis eher hindernd, nicht durchgeführt. z. B. Koran statt Qur'ân.

4, 3 wieder.

6, 6 (Codex g).

6, 22 zitiert

6, 24 „noch“ zu streichen.

6 Anm. 1 es-Suhrawardi, ebenso 7, 17.

8, 34. 79, 16 = S. 33, 10. 80, 18 = S. 35, 25. 82, 5 = S. 38, 7.

9, 7. Die hier ausgesprochene Behauptung möchte ich jetzt, nach Abschluß des Studiums des Kommentars, wieder zurückziehen. Ismâ'îl erklärt das Wort Ringstein zu Anfang des Kommentars zu Nr. 2 wie einen von Alfârâbî gebrauchten Terminus.

15, 25 Tätigkeit“.

18, 4—5. Für die aestimativa die Erwartung und Hoffnung.

18, 30. Das Übel, an dem

20, 4. Die Worte „dann geht er auf wie die Sonne“ (Inf. arab. išrâq) erinnert an die spätere Sekte der Erleuchteten (išrâqîjûn), die es-Suhrawardî 1191 gründete (Brockel. I. 437)

21, 19—21. Vergl. Ġazâlî, el-madnûn el kebîr. S. 19. „Was wir in phantastischen Vorstellungen im Traume sehen, erblicken die Propheten im wachen Zustande.“ edit. Cairo 1309 d. H.

22, 36 Gerechtigkeit.

23, 9. Der Ausdruck „Band der Erkenntnis“ ist durch den arabischen Ausdruck veranlaßt, da 'aql „denken“, ursprünglich „verbinden, fest binden“, bedeutet.

24, 3 besteht.

28, 33 wird; denn

29, 7 vergl. die vollständigere Übersetzung S. 451, 10.

34, 1 „getrennt“ ohne Komma.

43, 24 in realer Existenz wirkliche Wesensform ist;

44, 31 oder: in Bezug auf irgend etwas, hanan.

45, 20 ḥudutihi.

46, 17 Hervorbringens,

50, 1 (nus); denn,

51, 3 Gott in seiner Erkennbarkeit.

51, 16 Allgemeinbegriff, nicht Individuum.

53, 3 bedingt (ohne Punkt) eine Veränderung.

53, 5. Es ist die Lehre Avicennas in der Auslegung Ismâ'îls, daß Gott die Individuen erkennt.

53 Anm. 2 ewig und unveränderlich.

58, 15 statt Thronsessel Schemel.

61, 15. Vergl. Avicenna, Metaphysik VIII. Kap. 7 Ende.

68, 31 des Geschmackträgers.

72, 21 }
76, 22 } Akzidenzien.

73, 13 geziemen;

79, 14 erreichbar statt unerreichbar (Textkonjektur).

81, 23. Sehen statt Suchen.

82, 13. Im System Ġazâlîs ist der Wille Gottes Ausgangspunkt des Kosmos. Die genannte Definition des quda geht daher auf die Gedanken Ġazâlîs zurück.
84, 5 will, ebenso
89, 20 begrifflich abstrakt statt intuitiv.
91, 32 in ihnen wie in einem Substrate wäre.
92, 17 nichtṣûfischen.
98, 26 Ähnlichem.
98 Anm. 1 „Gott . . . gezogen".
100, 8 species,
105, 26. Der Ausdruck für Verstand bezeichnet auch den reinen Geist.
105, 31. Kennzeichen.
111, 5. Also zu streichen.
118, 35 enthalten;
124, 31 hinführen könnte.
132, 6—7 ‚denn . . . selbst'.
137, 1 er einfach ist.
138, 33 „„und . . . 139, 24 sein".
149, 9 bestände.
157, 20 an eine unendliche und anfangslosen Entstehens fähige Materie.
158, 10 die Umgebungssphäre und die Sphäre des Fixsternhimmels, der Schemel Gottes,
160, 29 der zu streichen.
161, 23. Den Lotusbaum bedeckt die Vielheit. Vielheit ist Terminus für die individuellen Dinge. Der Lotusbaum ist also als Weltenbaum gedacht, der die sublunarischen Weltdinge trägt.
167, 22 schließen; denn das Zufällige ist (Nr. 2) denknotwendig unter Voraussetzung seiner Ursache.
182, 24. Dafür daß ein traditioneller Terminus Veranlassung wird, einen philosophischen Begriff aufzustellen, gibt es noch manche Beispiele in der Geschichte der Philosophie.
224, 26. Das erste Komma in der Parenthese ist zu streichen. Die Namen lauten abû Bekr ibn Bâǵǵa und abû Bekr ibn Ṭofail.
242—246. Wie nahe der Averroismus den Ansichten Fârâbîs (und der Neuplatoniker) lag, zeigen folgende Deduktionen, deren Prämissen Lehren Fârâbîs darstellen. Der Geist — im Unterschied von der Seele der forma corporis, dem belebenden Prinzipe — kann nicht in jedem Individuum als individuelle, für sich bestehende Substanz vorhanden sein. Er wäre dann für jeden Menschen in sich selbst ein Individuum. Dies ist aber deshalb unmöglich, weil der Geist in sich kein Individuationsprinzip besitzt. Er ist also für alle Menschen nur einer, nur ein Wesen.

Das Geistige, Intelligibele ist in sich universell; es wird nur durch die Materie singulär, also die Seele nur durch den Körper. Fällt die Materie weg, dann bleibt nur das rein Intelligibele bestehen, das in den Individuen gemeinsam war. Von dem vielen bleibt also nur eine Einheit. Stirbt also der Mensch, so bleibt von den vielen Menschen nur eine Seele. Jede individuelle Seele verliert ihre Materie und mit dieser das Individuationsprinzip und ihre Singularität.

Der Intellekt verhält sich, wie die Ideen, d. h. die Spezies, die Wesensformen. Fällt die Materie weg, so bleibt die nicht mehr individualisierte Wesensform. Betreffs der übrigen Weltdinge kann diese nun nicht existieren. Aber könnte sie in sich bestehen, wie es für den Menschen der Fall ist, dann wäre es nur eine einzige Substanz, nicht eine Vielheit von Individuen. Diese einzige Substanz wäre die subsistierende Spezies, also ein Universale.

Das Intelligibele ist kein Individuum. Der menschliche Geist ist aber ein Intelligibeles. Es gehört zur Geisterwelt, ist also inhaltlich eine spezies, sonst müßte er Materie besitzen. Daher kann er also kein Individuum sein.

Der Averroismus besteht demnach aus Gedanken, die integrale Teile der neuplatonisch-arabischen Philosophie bilden — ein neuer Beweis für die Selbsttäuschung der damaligen Zeit über die sententia genuina Aristotelis.

257, 9 nimmt das auf, was.

eo. l. 11 es entnimmt.

276, 18. Das Kontingente bleibt, auch ohne Existenz seiner Ursachen immer möglich; jedoch fehlt ihm die Hinordnung auf die Existenz. Daher ist es also ab alio unmöglich.

287, 19. Näher liegt es an den ersten Verstand, den Nûs, zu denken.

290 ad 63, 30. Ismâ'îl will dem Gedanken ausweichen, daß ein Geist (die Engel) direkt und unvermittelt einen anderen Geist (den oberen Logos) erkennen könne. Gott ist ihm das alle Bewegungen und Beziehungen der Geschöpfe vermittelnde Wesen, und darum kann auch nur durch Ihn die Erkenntnis der Engel stattfinden. Nach Nr. 46 ist eine direkte Verbindung von Geist zu Geist möglich.

292 ad 82, 11. Die „übrigen" Ideen sind die außerhalb des ersten Verstandes in der Weltseele, den menschlichen Seelen und der ersten Materie befindlichen Begriffe resp. Wesensformen.

295, 33 es statt er.

308 Anm. 2. Durch folgende Punkte könnte man die Entwicklung des Kalâm fixieren. Um 680 bezeichnet er die dogmatische Diskussion aller Farben; um 720 trennen sich die liberalen Mutazila (wâsil bu 'Atâ 748†) — Eindringen der griechischen Philosophie —, daher bedeutet Kalâm die dogmatisch-philosophische Diskussion aller Richtungen. Um 920 (As'arî 935†) bezeichnet er die dogmatisch-philosophische Diskussion orthodoxer Richtung. Zu allen Zeiten bezeichnet er also die Diskussion, die den

308 Anm. 2. Die arabischen Handschriftenkataloge fassen die dogmatischen Bücher unter dem Titel zusammen: kutub el aqâid wal kalâm: Bücher über die Glaubenslehren und die (über diese handelnden) Diskussionen, d. h. die Dogmatik.

315, 14—15. wörtlich: und von seinen schönen Vestalinnen den Schleier wegzuheben.

315, 26. Auch noch andere Deutungen wären möglich.

eo. l. 36. Das arabische Wort, das die lautere Religion bezeichnet (ṣafîjan) ist Anspielung auf die Safîden-Dynastie.

315, 47—346. wörtlich: „Er ist der Schutz Gottes für das Weltall." In dem Systeme eines Pantheisten sind diese Lobpreisungen vielleicht weniger befremdend als für unser Empfinden. Sie erinnern zugleich an die Prätention der altbabylonischen Könige, besonders Sargon von Agada und Naram Sin, auf „Erden" diejenige monotheistische Herrschaft als Verwalter und Stellvertreter der Gottheit auszuüben, die Gott selbst in der himmlischen Welt ausführt. Die politischen Ideen Dantes sind diesen inhaltsgleich.

318 ff. Diese Auseinandersetzung über das System der Wissenschaften ist nahezu wörtlich entlehnt aus Avicenna „Die Genesung der Seele" Metaphysik I. Kap. 2, Mitte und Schluß.

327, 20. Die realen und die begrifflich gefaßten Wesenheiten sind in diesem Beweisgange als zu derselben Ordnung gehörig betrachtet. „Wenn daher von einer Art der Wesenheiten (den begrifflich gefaßten und zugleich in der Ideenwelt existierenden) bewiesen ist, daß ihre Existenz ihnen von außen zukommt, dann ist die auch von allen Arten (also auch den der materiellen Außenwelt) bewiesen."

329, 7 f. Die überaus schwerfällige Terminologie Isma'îls drückt nur den ein-

fachen Gedanken aus, daß das ganze Wesen, also der Begriff des animal rationale in Verbindung mit den propria und Akzidenzien verschieden sei von dem Begriff des existere, des Daseins. Damit hat sich aber die Diskussion von dem S. 323. 27 aufgestellten Standpunkte entfernt, indem sie nur auf die universellen Wesenheiten, nicht auf die Individuen Rücksicht nimmt.

ad 333, Anm. 2. Sajid Asad: Die Hs. c ist eine direkte Abschrift eines Exemplars aus der Bibliothek des Aq ṣaqâl Zâde, und diese ihrerseits stammt von einem Exemplare Sajid As'ads ab.

345, Anm. 2, Z. 6 unt. In diesem zweiten Falle wäre zu übersetzen: „Jedoch kann sie (die Notwendigkeit) der Relation der Wesenheit zum Dasein nicht vorausgehen; denn (diese Relation ist ein ens contingens, ein nur mögliches Sein."

357, 9. Die Dinge der Außenwelt sind in sich zufällig; daher könnten sie auch event. in „zufälliger" Weise eine Wirkung hervorbringen. So der Gedanke Ismâ'îls.

358, 21. Der Ṣufi erkennt Gott als den alleinigen Herrscher der Welt, weil er ihn erkennt als das Sein, und dieses ist der alles beherrschende, alles umfassende Begriff.

361, 4. Käme dem Notwendigen die Existenz wesentlich zu, dann wäre es aus sich heraus ein Wirkliches; zugleich aber müßte es durch ein anderes wirklich werden. Ein bereits Wirkliches würde erst dann verursacht werden.

363, 12. Die Wirkung ist gleichzeitig mit der Ursache. Tritt also die Ursache wirkend auf, dann ist damit die Wirkung schon gegeben.

363, 26. In diesen Ausführungen ist eine logische Form des Kontingenzbeweises gegeben: Logische Gegenstände sind dem Wesen des Dinges zufällig. Also müssen sie ihm von einem anderen verliehen werden.

364, 2 zu manša vergl. eine andere Übersetzung S. 450, Anm. 2.

367, 5. Die determinierten Inhalte sind entweder Spezies oder Individua

369, 9. Das, was in natura einheitlich ist, wird logisch getrennt. Die beiden ordines der ordo realis und ordo idealis sind also in ihren Erscheinungsweisen verschieden, wenn sie sich auch inhaltlich decken.

369, 13. Diese Ausführungen sind im vollen Sinne nur im ṣufischen Pantheismus richtig, sonst ist die Differenz als verschieden vom genus aufzufassen, für den Ṣufi sind aber beide nur Modifikationen des Seins.

370, 21. Das Wort Einheit hat hier den Begriff von Einfachheit. Beide Begriffe sind innerlich verwandt; denn das in jeder Beziehung Eine, das alle Arten der Vielheit ausschließt, ist zugleich einfach. Jedes Prinzip der Vielheit ist zugleich ein Prinzip der Verschiedenheit, wodurch die Einheit zerstört wird.

370, 29. Wenn Gott kein Genus und keine Differenz enthält, kann er auch nicht mit den Dingen, die in Genus und Differenz zerfallen, übereinstimmen. Dies wollte Ismâ'îl hervorheben.

371, 11. Wenn in Gott Genus und Individuationsprinzip zusammenfallen, ist er dennoch logisch zusammengesetzt.

371, 26. Das ens contingens verhält sich in diesem Sinne indifferent, je nachdem seine Ursache existiert oder nicht.

372, 13. Der Begriff des Unmöglichen kommt nicht in Frage, da es sich nach Z. 5 um Dinge handelt, denen die Existenz zukommt.

372, 15. Das Eine und Andere bezeichnet irgendwelche kontradiktorischen Gegensätze, sei es nun den des cau-

satum oder non causatum oder solche der Differenzen oder propria.

374, 6. Wenn diese Personen nicht verursacht sind, sind sie auch nicht real zusammengesetzt.

374, 20. Das Individuationsprinzip ist ein incommunicabile, weil es den Begriff der Ausschließlichkeit in sich enthält.

375, Anm. 2. Die „spezifische" Vielheit ist eine Vielheit zweiter Ordnung, weil sie betreffs der Substanzen zweiter Ordnung zutrifft

376, 9. Statt „id" ist nach Avicenna Metaph. VIII, Kap. 4 nach Mitte „in" zu lesen: „Diese Teilnahme besteht dann, wenn die Existenz dieser Determinationen in Gott eine Eigenschaft Seines Wesens ist."

377, 19. Es scheint also vorausgesetzt zu sein, daß das Genus sich nur durch eine rein logische Relation von der Materie unterscheidet.

378, 37. Jede Eigenschaft bildet eine gewisse Bestimmung, durch die sie sich von anderen Eigenschaften unterscheidet. Ebenso bilden die Eigenschaften Bestimmungen des Wesens Gottes.

379, 19. Alfârâbî scheint die inneren sowohl wie äußeren Akzidenzien von Gott zu leugnen, da beide eine Verhüllung seines Wesens bedeuten würden. Ismâ'îl teilt diese Ansicht nicht, da nach ihm Gott innere Akzidenzien haben kann, ohne daß sein Wesen dadurch verhüllt würde.

383, 15. „Wesenheit" hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Universellen, das aus Genus und Differenz besteht. Gott kann also kein universale sein, wie die platonischen Ideen, so ist der Gedanke des Kommentators.

392, 11. Die Dinge würden dem göttlichen Wissen nachstehen, wenn sie unvollkommener wären als ihr Vorbild.

395, 3. Der Wortlaut des Kommentators scheint im Widerspruch zu stehen mit Alfârâbî Nr. 12.

395, 20. Ismâ'îl scheint hier in Gegensatz zu den Ideen Fârâbîs zu treten.

396, 9. Unterscheidung und Ordnung in den Erkenntnissen bedeutet Klarheit des Erkannten und detailliertes Erkennen.

396, 24. Die Seele als reiner Geist besitzt keine Kenntnis von Einzeldingen. Nur insofern sie als Lebensprinzip mit dem Körper verbunden ist, vermag sie sich materielle Individua in Anschauungsbildern vorzustellen.

397, 36. ṣûra bezeichnet demgegenüber die Wesensform, die nur in einem körperlichen Substrate existieren kann.

400, 2. Diese Betrachtung faßt also Gott als Seiendes und die Weltdinge als Erscheinungsweisen des Seienden, also als modificationes Dei.

400, 3. Die Zustände, d. h. modi des Seienden sind die Dinge der Welt, Pantheismus.

402, 23. Konstantinopel, Lalali Gami, S. 349, 9. Nr. 3711, 55 findet sich verzeichnet eine Abhandlung über „ich war ein verborgener Schatz" u. s. w. ohne Anmerkung des Autors.

403, 5. besser: Die Lust besteht in einem Erreichen und Besitzergreifen.

405, 1—2. Es ist dies wohl die Interpretation, die Avicenna von der Definition Fârâbîs gegeben hat. Ließe sich beweisen, daß er speziell auf die Ringsteine Bezug nimmt, dann wäre damit die Autorschaft Fârâbîs erwiesen.

405, 3. In diesem Satze klingen die Streitigkeiten der Zeit Ismâ'îls an. Die Schule Avicennas lehrte: „Der Genuß kommt vielfach nicht zustande, wenn kein Besitzergreifen stattfindet. Das Besitzergreifen gehört also in die Definition des Genusses." Dagegen erwidert Ismâ'îl als Anhänger

Fârâbîs: „Der Genuß kommt in den erwähnten Fällen deshalb nicht zustande, weil das „adäquate" Objekt nicht erreicht ist. In dem Begriffe eines „adäquaten" Objektes ist aber betreffs der Strebekräfte das „Besitzergreifen" einbegriffen. Für die Tätigkeit der Erkenntniskräfte ist jedoch das Abbild schon das „adäquate" Objekt." Man darf also die Definition Fârâbîs nicht dadurch vervollständigen, daß man als Differentiae das „Besitzergreifen" und „Hineingelangen" hinzufügt; sondern man muß für das adäquate Objekt des Erkennens (ohne Besitzergreifen) und das des Strebens, das mit „Besitzergreifen" verbunden ist, einen allgemeinen Ausdruck finden. Alfârâbî hat durch seine Definition die Aufgabe gelöst.

405, 5–6. Im eigentlichen Sinne könnte dann also das Abbild nur Teil des formellen Objektes sein. Dieses müßte also noch durch die Bestimmung des „Besitzergreifens" ergänzt werden. Dann bestände also die Kritik Avicennas zu Recht.

408, 14–15. d. h. wenn man die Definition auch noch so kurz fassen will, in jedem Falle müssen die Bestimmungen Avicennas hinzugefügt werden.

411, Anm. 2. Zu der Lehre, daß der Zorn ein zusammengesetztes Gefühl sei, ist Thomas v. Aquin zu vergl. III Sent. d. 26. q. 1. art. 3. ad. quint. Ira autem est passio composita ex audacia vel dolore et spe, und Summ. theol. I–II. q. 46. art. 3. ad. terti. Ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis.

414, 9. Punkt b) statt Punkt c). Im folgenden wird diese Einteilung beibehalten ab) 414, 14–415, 2, c) 415, 2–13.

418, 13. Die drei genannten Zustände kennzeichnen die Stellung 1) des Theologen, 2) des Naturwissenschaftlers und Philosophen, und 3) des Mystikers.

418, Anm. 4. Diese Erklärung ist durch den Begriff des fâ'il Nr. 23 Ende, „überreich ist er", nahegelegt. Eine andere Auffassung wäre: Trotzdem Gott vollständig abgeschlossen ist in seiner Vollkommenheit, also trotzdem er der Geschöpfe nicht bedarf, um zu einer noch größeren Vollendung zu gelangen, erschafft er dieselben.

421, 4–5. Ebenso wie die Seelen der Hochwelt vermag auch die Menschenseele die Wesensformen in die erste Materie einzugießen. Es zeigt sich dies vor allen in der Seele des Propheten, die in diesem Sinne Wunder wirken kann. Auch die übrigen menschlichen Seelen vermöchten ein Gleiches, wenn sie nicht durch den Körper daran gehindert würden.

422 Nr. 8. Der Begriff der Freiheit ist hier gleichbedeutend mit „Handeln nach ethischen Grundsätzen", nicht mit „Handeln nach freier Wahl".

424, 15. Die dieses Anschauungsbild erkennen, d. h. die bei dem Erkennen des ganzen Anschauungsbildes, das aus dem optischen Bilde und den Intentionen besteht, beteiligt sind

429, 12. Der Ausdruck „vereinigt" könnte ebensogut (s. Anm. 2) an die Vereinigung der verschiedenen Empfindungsinhalte der äußeren Sinne zu einem einheitlichen Anschauungsbilde erinnern.

430, 6. Darin liegt wohl eine Anerkennung der Lehre Avicennas, die der aestimativa diese beherrschende Stellung vindiziert. Vergl. Landauer, Z. D. M. G. Bd. 29. S. 335 ff.

433, 8. Das Objekt der aestimativa wird unmateriell genannt, obwohl es nicht rein geistig und intelligibel ist. Es ist jedoch frei von „individueller" Materie, d. h. dem physischen Stoffe,

der einen Teil der Weltdinge bildet. Aus dieser Materie erster Ordnung — zum Terminus vergleiche man die πρώτη οὐσία des Aristoteles — bildet sich die Phantasie ein Anschauungsbild (Z. 13), aus dem als drittem psychischen Inhalt die aestimativa ihre intentiones entnimmt.

ib. Z. 26. Vorstellen bedeutet in diesem Zusammenhange jedes innere Erleben, auch das sogenannter rein geistiger Inhalte.

437, 6. Psychische Inhalte, die „die Umstehenden" auf Grund ihrer äußeren Sinneswahrnehmung nicht erleben, können nur im Gemeinsinne entstehen.

ib. Z. 10. „Der innere Sinn" (sensus internus), besser vielleicht „die innere Sinneswahrnehmung", bezeichnet die Tätigkeit aller inneren Sinne.

440, 3. Der Begriff der „Erleuchtung" (vergl. 435, 20 und 439, 4) bezeichnet die Offenbarung eines psychischen Inhaltes, der den Charakter eines Phantasiebildes, nicht den eines abstrakten Begriffes hat. Nur dann kann das Gedächtnis, das eine sinnliche Kraft ist, die Traumoffenbarung aufbewahren, wenn diese selbst „sinnliche" Formen annimmt.

441, 10. Vergl. die andere Wiedergabe dieses Textes S. 450, Anm. 2.

442, Anm. 4. Der innere Sinn des Gedächtnisses kann nur solche Inhalte aufbewahren, die entweder Individuelles bezeichnen oder doch materielle Akzidenzien an sich tragen.

443, 5. Das Aktivum „verwendet" muß hier die passive Bedeutung haben: „Die Vorstellungsbilder sind nicht verwendbar", weil sie ungeistiger Natur sind.

ib. Z. 16. Die natürlichen Vorstellungen könnte man als physisch und physiologisch notwendige bezeichnen, im Gegensatz zu den „gewollten", d. h. den auf psychischem Wege notwendig entstehenden.

444, 4 „hatte" statt „hat".

ib. Z. 6—10. Diese Einwirkung der intelligibelen auf die sublunarische Welt hat die mittelalterliche Philosophie sich nicht nach Art einer unbegreiflichen Fernwirkung gedacht, sondern als vermittelt durch — freilich ebenso unbegreifliche — „Kräfte". Diese sind als nach außen wirkende „Eigenschaften" der intelligibelen Substanzen gedacht — oder wenn dies nicht möglich ist —, benannt worden.

445, Anm. 3. Daß die optische Wahrnehmung z. B. in weniger nahem Kontakt mit der physischen Materie steht als die Tast- und Geschmacksempfindungen, gilt der alten Philosophie als Beweis einer beginnenden Immaterialität und Geistigkeit, die in den höheren Formen der inneren Wahrnehmung zunimmt, um im Geiste vollendet zu werden.

448, 1 u. 3. Ismâ'ils Ansicht besagt, der Geist kann nur solches erkennen, das „inhaltlich" eine universelle Natur darstellt. Dieses sind also zunächst die substantiae secundae, dann aber auch die reinen Geister, selbst wenn sie ontologisch in ihrem realen Bestande Individua sind. Denn „inhaltlich" stellen sie etwas dar, das innerhalb der sublunarischen Welt eine species, also ein universale wäre. So erkennt der Verstand naturgemäß die Engel. Diese Lehre ist also durchaus nicht identisch mit der Z. 3 und Anm. 2 erwähnten Lehre.

449, 4. Das Unmögliche ist ein non ens und nur die entia realia sind begrifflich faßbar. Der Grund für diese Ansicht liegt darin, daß das Erkennen nichts anderes ist, als die Aufnahme der Wesensform des Dinges in den Geist. Das non ens besitzt aber keine Wesensform.

452, 21. Da ein Körperliches einem

Geistigen nicht wie ein Abbild „ähnlich“ sein kann, so besteht die Beziehung beider, die durch das Wort „ähnlich“ bezeichnet wird, nur darin, daß das Vorstellungsbild dem Geistigen dienstbar ist, wie der Körper der Seele. Zur Erklärung des Traumes ist nur erforderlich, daß man von dem einen auf das andere schließen könne.

456, 11. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, den Einfluß des liber de causis systematisch zu verfolgen.

463, 11. Dieser Beweis der Unteilbarkeit und Unräumlichkeit Gottes durch den Begriff des Wesens Gottes als reines Sein zeigt, wie sehr die abstraktesten, metaphysischen Begriffe auf Detailfragen angewandt werden und wie sehr das ganze System als ein einheitliches und harmonisches gedacht ist.

463, 19. Die große Streitfrage der Realität der Eigenschaften in Gott ist hier nicht in dem Sinne der einfachen Leugnung (Wâṣil bn Aṭâ), *noch* in der Identifizierung der Eigenschaften mit dem Wesen in Form von „*inneren*“ Eigenschaften gelöst (an-Nazzâm), sondern darin, daß die Eigenschaften wie Wissen und Macht als Relationen Gottes zu den Geschöpfen definiert werden.

464, 27. Die Ursache muß ihrem Wesen zufolge gleichzeitig sein mit der Wirkung, wenn nicht ganz besondere Verhältnisse, wie z. B. in den Teilen der Zeit, eintreten.





